J 442 — 89. = 1,72 к. 50 к. 6р. 92 к.
ПУБЛ. БИБЛ. ИМЕНИ В. И. ЛЕНИНА С.С.С.Р.
Ф32-1006

Введеніе въ богословіе, Ѳеофана Прокоповича.

(Матеріалы для исторіи православнаго богословія въ Россіи).

«Profecto neminem, nisi quis aut tardiore ingenio fuerit aut, ignarus artis osor, affectu praepeditam habuerit mentem, fore existimamus, qui, praetermissis in numeris nitidissimi ingenii monumentis, harum licubrationum, quibus summam gloriam atque immortale nomen doctissimus Auctor sibi comparavit, vel aliquot pagellis evolutis, praeclare de iis non sentiat».

(Слова издателей богословія Ѳеофана, въ посвященіи сенатору Теплову).

Что сдѣлано для изученія личности Ѳеофана Прокоповича вообще. Что сдѣлано, въ частности, для изученія его богословія, и что остается еще сдѣлать въ этомъ отношеніи. Задача настоящаго изслѣдованія.

Ѳеофанъ Прокоповичъ такая богатая личность, что для изученія ея, по справедливому замѣчанію одного современнаго писателя, не достанетъ цѣлой жизни человѣка. Это не только потому, что дѣятельность его была чрезвычайно многостороння [1]), но и потому, что слишкомъ разнородны и разнообразны были тѣ условія и влія-

---

[1]) Эта многосторонность, какъ легко убѣдиться всякому, знакомому съ изслѣдованіемъ г. Чистовича, не исчерпывается извѣстными похвальными стихами въ честь Ѳеофана Прокоповича, напечатанными въ «Ученыхъ Вѣдомостяхъ» 1777:

«Великаго Петра дѣлъ славныхъ проповѣдникъ,
Витійствомъ Златоустъ, музъ чистыхъ собесѣдникъ,
Историкъ, богословъ, мудрецъ россійскихъ странъ,
Таковъ былъ пастырь стадъ словесныхъ Ѳеофанъ.

(Евгенія Словарь историч. 1827 г. 2, 323).

нія, среди которыхъ онъ выросъ, воспитался и дѣйствовалъ. Нельзя пожаловаться на то, будто въ русской литературѣ не много сдѣлано для изученія этой личности съ разныхъ сторонъ въ связи съ ея временемъ. Не говоря ужъ о множествѣ статей (въ разныхъ духовныхъ и свѣтскихъ журналахъ), принадлежащихъ перу гг. Пѣвницкаго, Смирнова, Дудышкина, Сухомлинова и прочихъ, которыхъ трудно и перечесть одни новѣйшія изслѣдованія гг. Устрялова, Соловьева, Пекарскаго, Чистовича — представляютъ такую громаду матеріала, съ которой весьма нелегко справиться. Тѣмъ не менѣе въ личности Ѳеофана Прокоповича все еще остается много малоизслѣдованнаго, едва затронутаго. Такова между прочимъ его дѣятельность, какъ богослова-догматика.

Благодаря трудамъ преосвященныхъ Евгенія [1]), Макарія [2]), Филарета [3]), и гг. Самарина [4]), Смирнова [5]) и Чистовича [6]), мы имѣемъ библіографическія свѣдѣнія о его богословскихъ сочиненіяхъ, имѣемъ указаніе на ихъ источники, общую характеристику ихъ направленія, метода, значенія ихъ для современниковъ, а также отношенія къ предшествующимъ и послѣдующимъ догматико-богословскимъ трудамъ. Положительные результаты этихъ изслѣдованій догматико-богословской дѣятельности Ѳеофана приблизительно можно выразить въ слѣдующемъ: а) Ѳеофанъ Прокоповичъ есть отецъ систематическаго

---

[1]) Словарь историческій о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина. СПб. 1827 г. изд. 2, томъ II стр. 295—327.

[2]) Исторія Кіевской духовной академіи М. Булгакова. СПб. 1843 г. стр. 136—143 и въ другихъ мѣстахъ.—Православное догм. богословіе. СПб. 1868 г. т. I стр. 57—64.

[3]) Исторія русской церкви, т. V, стр. 47 — 53. — Обзоръ русской духовной литературы. Черниговъ. 1863. Т. II, стр. 2—6 и другія.

[4]) Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ проповѣдники. Москва, 1844 г.—Во 2-мъ т. сочинен. Хомякова. Прага 1867 г., предисл. XXXV—XXXVII.

[5]) Исторія Троицкой семинаріи, въ Прибавл. къ твор. св. Отецъ ч. 20-я 1861 г. стр. 534 — 542 и ч. 21-я.—Исторія Славяно-греко-латинской академіи, въ Прибавл. къ твор. св. отецъ части 10, 12 и 13-я.

[6]) Исторія С.Пбургской духовной академія. СПб. 1857 г. стр. 78, 113, 273 и другія.—Дѣло о Ѳеофанѣ еретикѣ, въ Чт. Моск. общ. истор. и древностей 1862 г. кн. 1-я.—Рѣшидовское дѣло. СПб. 1861 г.—Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время. СПб. 1868 г.

богословія (въ Россіи), которое онъ первый у насъ отдѣлилъ отъ нравственнаго. Ибо въ тѣхъ богословскихъ трактатахъ, которые были читаны въ кіевской академіи до него, нѣтъ внутренней связи, необходимой для системы (что впрочемъ не доказано), равно какъ нѣтъ системы и въ трактатахъ, читанныхъ въ кіевской и московской академіяхъ послѣ него до половины XVIII-го столѣтія. Въ 1751 г. Георгій Конисскій въ Кіевѣ и Аѳанасій Волоховскій въ Москвѣ стали читать догматическое богословіе по системѣ Ѳеофана, съ нѣкоторыми впрочемъ измѣненіями. Въ 1759 г., по почину кіевскаго митрополита Арсенія Могилянскаго, по совѣту его съ ректоромъ академіи Давидомъ Нащинскимъ, рѣшено впередъ читать догматическое богословіе по одному учебнику Ѳеофана. Его то сокращали, то пополняли, и обработывали по собственнымъ соображеніямъ. Съ 1770 г. стали издавать догматическое богословіе Ѳеофана отдѣльными трактатами. Съ 1778 г. сокращенное богословіе Ѳеофана стало учебною книгою въ главной (александро-невской) семинаріи, а съ 1797 г. въ александро-невской, впослѣдствіи (съ 1809 г.) с.-петербургской, академіи, въ сокращеніи Иринея Фальковскаго. Хотя по словамъ „Исторіи петербургской духовной академіи (стран. 273. Сравн. Богослов. Макар. т. I стр. 61), со времени Григорія Постникова и Филарета Дроздова (около 1815 г.) богословіе получаетъ новый видъ, новыя основанія и новое расчлененіе, однако „Compendium" Иринея Фальковскаго еще въ 1827 г. имѣлъ новое изданіе, а это служитъ признакомъ, что на эту книгу былъ запросъ въ семинаріяхъ. Если принять во вниманіе, что другія системы, появлявшіяся со второй половины XVIII-го вѣка, каковы Іакинфа Карпинскаго, Сильвестра Лебединскаго, Макарія Волчанскаго, Ѳеофилакта Горскаго, Платона Левшина и другихъ [1]), представляютъ или незна-

---

[1]) Свѣдѣнія объ нихъ въ «Прав. догм. богословіи Макарія» I т. стр. 60. 61, въ «Словарѣ» Евгенія и «Обзорѣ» Филарета въ подлежащихъ мѣстахъ. Изъ этихъ системъ у меня были подъ рукою системы Сильвестра и Волчанскаго. Первая ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ системы Ѳ. Прокоповича. Во второй замѣчается дальнѣйшее развитіе нѣкоторыхъ пунктовъ Ѳеофановой системы

чительное уклоненіе отъ богословско-догматической системы Ѳеофана Прокоповича, или дальнѣйшее ея развитіе, то можно сказать, что догматическое богословіе Ѳеофана Прокоповича есть богословіе почти всего XVIII-го вѣка и первой четверти XIX-го, или, по крайней мѣрѣ, это догматическая система цѣлой богословской школы, преобладавшей въ Россіи въ указанное время. Къ тому же заключенію приводитъ и исторія постепенной обработки системы, извѣстной подъ именемъ Ѳеофана.—б) Ѳеофанъ не окончилъ самъ всей системы. Онъ написалъ, или точнѣе, составилъ только слѣдующіе трактаты: 1) о Священномъ Писаніи (De Sacra Scriptura), 2) о Богѣ единомъ (De Deo uno), 3) о Богѣ троичномъ (De Deo trino), 4) объ исхожденіи Св. Духа (De processione Spiritus Sancti), 5) о твореніи и промышленіи (De creatione et providentia), 6) О первобытномъ состояніи человѣка (De statu hominis integri), 7) О состояніи человѣка послѣ паденія (De statu hominis corrupti) [1]). Сюда же надо причислить 8) написанный имъ трактатъ „О благодатномъ чрезъ Христа оправданіи грѣшника (De gratuita peccatoris per Christum justificatione). Только этотъ послѣдній трактатъ несомнѣнно написанъ Ѳеофаномъ въ томъ видѣ, какъ мы его имѣемъ; что же касается другихъ трактатовъ, то они составлены по первоначальной рукописи самого Ѳеофана, или по запискамъ его слушателей, съ *поправками*— неизвѣстно какими. Притомъ въ 1-мъ трактатѣ большая часть главы

подъ вліяніемъ протестантскихъ богословскихъ системъ такъ называемаго «переходнаго времени», которыми авторъ, очевидно, пользовался. Только «Богословіе догматическое» Терновскаго, Москва 1839 г. изд. 2-е, представляетъ уже разность въ началахъ относительно Ѳеофановой системы. (Первое изданіе его у преосв. Макарія отнесено къ 1838 г. 61-я стран. примѣчаніе въ указанн. сочиненіи).

[1]) Въ «Vita auctoris», предпосланной системѣ Ѳеофана (по лейпцигскому изданію 1792 г.) сказано: «Hujus ultimi tractatus quatuor tantum capita habentur, et preaterea nihil». А преосвящ. Евгеній говоритъ: «трактатъ неоконченный, а только первыя *шесть* главъ напечатаны въ Москвѣ въ 1770 г. (Слов. 2, 314). Тутъ же говорится, что Ѳеофанъ *написалъ* перечисленные трактаты, хотя и не успѣлъ ихъ выправить; а въ «Vita» сказано: «Quae inter explicandum tradiderat, ea auditores sui avidissime calamo exceperunt, atque inde exstiterunt hi tractatus». См. «Словарь» 2, 198. 314.

13-й (de traditionibus) несомнѣнно написана не Ѳеофаномъ [1]), а въ 7-мъ трактатѣ ему принадлежатъ только первыя главы (четыре или шесть главъ—сомнительно) [2]). Окончаніемъ Ѳеофановой системы по его плану занимались многіе кіевскіе ректоры, а особенно Давидъ Нащинскій и Никодимъ Панкратьевъ, но не окончили всего богословія; а Кассіанъ Лехницкій хотя и окончилъ все догматическое и нравственное богословіе, но только въ сокращеніи, отступивъ при этомъ отъ предначертанія и порядка Ѳеофана. Наконецъ, Самуилъ Миславскій, митрополитъ кіевскій, *исправивъ* Ѳеофановы трактаты и окончивъ по методу его всю догматику, издалъ ее въ трехъ книгахъ въ Лейпцигѣ въ 1782 г. и во второй разъ въ 1792 г. При этомъ преосвященный Дамаскинъ Семеновъ-Рудневъ много потрудился надъ дальнѣйшею обработкою Ѳеофанова трактата объ исхожденіи Св. Духа, прибавивъ къ нему цѣлую 16-ю главу о порчѣ греческихъ книгъ латинянами и дополнивъ его историческою росписью писателей восточной и западной церкви объ этомъ догматѣ, вставками въ самую исторію споровъ объ немъ и многими ссылками, примѣчаніями и азбучною росписью на всю книгу (Евг. Словарь, 2, 314. 315). И такъ, система, извѣстная подъ именемъ Ѳеофана, выработана цѣлой школой по *плану и методу Ѳеофана* и по его *почину*. Если будетъ доказано, что продолжателями его не многое измѣнено въ его первоначальныхъ семи трактатахъ, и что эти трактаты дѣйствительно имъ написаны, а не воспроизведены по запискамъ студентовъ, то окажется, что трудъ Ѳеофана по *обработкѣ* системы и трудъ его продолжателей относятся между собою, какъ 3 и 1.—в) Догматическая система Ѳеофана дѣлится на двѣ части: первая — о Богѣ въ себѣ, вторая — о Богѣ въ Его дѣйствіяхъ (de Deo ad intra et de Deo ad extra). Первая разсуждаетъ о Богѣ въ самомъ себѣ а) единомъ по существу и б) троичномъ въ лицахъ;

---

[1]) На стр. 270-й Christ. orthodox. theolog. Lips. 1792 сказано: «Hactenus Theophanis: sequentia ab alio auctore sunt concinnata». Ѳеофану принадлежатъ §§ 277—286, а другому автору §§ 287—313.

[2]) У преосвящ. Филарета и г. Чистовича сомнѣніе не рѣшается.

вторая о Богѣ въ Его дѣйствіяхъ: а) твореніи и б) промышленіи— общемъ и особенномъ (Макар. т. I, стр. 58). Методъ его отзывается еще схоластикою, но умѣренною, такъ что въ этомъ отношеніи онъ далеко оставляетъ за собою прежнихъ и нѣкоторыхъ бывшихъ послѣ него русскихъ богослововъ-догматиковъ. Богословскія истины излагаются у него большею частію въ положительной формѣ, а не въ видѣ диспутацій; многіе пустые вопросы исключены (тамъ же, стр. 59). Показавъ связь съ предыдущимъ и значеніе даннаго вопроса въ системѣ, онъ объясняетъ сначала слово, выражающее понятіе ученія съ его лексической стороны, потомъ предлагаетъ раздѣленіе ученія о данномъ вопросѣ и даетъ его опредѣленіе, которое развиваетъ по каузальной методѣ (введенной Ѳомою Аквинатомъ) и доказываетъ мѣстами Св. Писанія и свидѣтельствами отцовъ церкви. Все это связывается съ исторіей догмата и опроверженіемъ противниковъ (Смирновъ въ указанн. мѣстѣ и Филаретъ—въ „Обзорѣ"). Сравнивая способъ изложенія у него догматовъ съ схоластическою методою его предшественниковъ, можно назвать его учоно-историческимъ, такъ какъ въ основаніе изъясненія и доказательства церковныхъ догматовъ у него полагается изученіе свящ. Писанія и отцовъ церкви, между тѣмъ какъ въ схоластическомъ богословіи истины христіанскаго ученія разсматривались и изъяснялись только какъ логическія понятія, безотносительно къ ихъ источникамъ и къ церковной жизни (Чистовичъ, *Ѳеофанъ Прокоп.* стр. 17).—г) Въ реформѣ, произведенной Ѳеофаномъ въ богословіи перемѣна метода изложенія соединилась съ перемѣною *направленія* самой богословской доктрины. Какъ съ прежнимъ, чисто схоластическимъ изложеніемъ соединялось римско-католическое направленіе; такъ у Ѳеофана съ болѣе живымъ и серьознымъ способомъ изложенія соединилось направленіе *протестантское*, хотя въ томъ и другомъ случаѣ догматическое ученіе оставалось неприкосновеннымъ, православнымъ [1]).—д) Перемѣна метода и направ-

---

[1]) Направленіе Ѳеофана навлекло на него подозрѣніе въ неправославіи со стороны Ст. Яворскаго, Ѳеофилакта Лопатинскаго и другихъ; тѣмъ не менѣе догматика его содержитъ православное ученіе и развѣ допускаетъ предположе-

ленія въ богословской системѣ, созданной Ѳеофаномъ, обусловливается пособіями, которыми онъ пользовался: тогда какъ для прежнихъ нашихъ богослововъ пособіями служили Ѳома Аквинатъ да „Summa theologiae scholasticae, edit. Paris. 1658“ (Исторія кіевской академіи, Булгакова), Ѳеофанъ избралъ для себя пособіями при составленіи своихъ богословскихъ уроковъ системы Гергарда, Квенштедта, Голлазія и другихъ протестантскихъ богослововъ (Евгеній, Смирновъ, Чистовичъ)

Вотъ, приблизительно, весь результатъ, добытый до сихъ поръ изслѣдованіемъ догматики Ѳеофана,—результатъ почтенный и тѣмъ не менѣе далеко не исчерпывающій задачи историческаго изученія богословской системы. Ибо не разъяснено еще, въ чомъ именно и какъ выражается въ системѣ Ѳеофана протестантское направленіе, какъ возможно и въ какой мѣрѣ совмѣстимо подобное направленіе съ православнымъ ученіемъ въ русскомъ православномъ богословіи вообще и у православнаго Ѳеофана въ частности,—въ какой мѣрѣ догматика Ѳеофана является въ зависимости отъ протестантскихъ богословскихъ системъ,—въ чомъ собственно заключается система Ѳеофана, въ чомъ ея отличительная особенность, гдѣ ея исходная точка, въ чомъ ея начало,—въ какой степени оно выдержано въ его системѣ и насколько оно состоятельно,—на какихъ предположеніяхъ эта система опирается, какіе и откуда взятые философскіе элементы заключаются въ ней и какое они имѣютъ значеніе, какое полагается его отношеніе между знаніемъ и вѣрою,—какъ надо понимать отношеніе автора ея къ церкви вообще и къ русской церкви въ особенности, какъ смотритъ онъ на каноническія основанія православнаго богословія и какъ примѣняетъ ихъ къ дѣлу,—насколько догматика его отвѣчала требованіямъ тогдашней богословской науки и потребностямъ православнаго міра. Можно бы насчитать и еще нѣсколько нерѣшонныхъ вопросовъ касательно богосло-

---

нія, которыя, какъ не разъясненныя, могутъ быть истолкованы въ неправославномъ смыслѣ (Филаретъ въ «Обзорѣ»).

вія Ѳеофана; но довольно вообще сказать, что мы не имѣемъ синтеза догматической системы (если это система) Ѳеофана и не знаемъ ни ея генетическаго происхожденія, ни ея значенія, какъ опредѣленнаго момента въ исторіи развитія богословской мысли въ нашемъ отечествѣ. Отвѣтить на всѣ эти вопросы возможно будетъ только тогда, когда всѣ части Ѳеофановой системы будутъ предварительно подвергнуты обстоятельному критическому разбору.

Отправляясь отъ результатовъ доселѣшняго изученія богословія Ѳеофана, какъ отъ своего предположенія, настоящая статья, устраняя вопросъ о подлинности богословскихъ трактатовъ, приписываемыхъ Ѳеофану, ограничится чисто внутреннею критикою перваго тома его богословія, т. е. „введенія въ богословіе", имѣя цѣлію разъяснить не столько личность Ѳеофана Прокоповича, какъ она является въ этомъ его трудѣ, а преимущественно его „введеніе въ богословіе", какъ памятникъ русской богословской литературы XVIII-го вѣка. Но и помимо личности автора, памятникъ богословской литературы имѣетъ свое родословіе, которое можетъ простираться очень далеко и можетъ быть изслѣдуемо въ разныхъ линіяхъ,—въ отношеніи религіозно-нравственномъ, церковно-догматическомъ или символическомъ, діалектическомъ, учоно-богословскомъ и техническомъ. Не устраняя ни одной изъ этихъ сторонъ, настоящее изслѣдованіе ограничится однако разсмотрѣніемъ ихъ преимущественно въ отношеніи къ протестантству и его догматическимъ системамъ въ XVII и отчасти въ XVIII вѣкахъ [1]).

---

[1]) Источниками и пособіями для разбора Ѳеофанова «введенія въ богословіе» служили слѣдующія сочиненія:

1) Christianae Orthodoxae Theologiae in Academia Kioviensia «Theophane Procopowicz», ejusdem Academiae Rectore, postea Archiepiscopo Novogrodensi, adornatae et propositae—volumen primum. Lipsiae, ex officina Breitkopfia 1792. Матеріалъ изслѣдованія взятъ изъ I-го тома: «Praefatio auctoris» (4 листа безъ нумераціи), «Prolegomena» (1 л. безъ нумераціи) и страницы 1—308. Этотъ отдѣлъ читанъ мною и по лейпцигскому изданію 1782; разницы между обоими изданіями нѣтъ. Кенигсбергское изданіе 1773 г. отличается только форматомъ и числомъ страницъ.

2) J. «Gerhardi»—Loci communes theologici cum pro adstruenda veritate, tum

I.

Когда я былъ младенцемъ, то по-младенчески говорилъ, по-младенчески мыслилъ, по-младенчески разсуждалъ: а какъ сталъ мужемъ, то оставилъ младенческое. 1 Кор. 13, 11.

Начотчичество и схоластика, какъ два главные фазиса развитія богословскаго воззрѣнія до-петровской Руси. Возникновеніе потребности научной системы въ богословіи. «Православное исповѣданіе» П. Могилы и «Христіанское православное богословіе» Ѳ. Прокоповича, какъ два послѣдовательные момента въ дѣлѣ удовлетворенія сказанной потребности.—Значеніе «введенія въ богословіе», какъ необходимой, основополагающей части системы, оправдываемое исторіею православнаго и протестантскаго богословія. Взглядъ Ѳеофана на значеніе и задачу «введенія въ богословіе». Составныя части его «введенія».

„Наши догматы и ученіе нашей восточной церкви еще древле изслѣдованы, правильно и благочестиво опредѣлены и утверждены святыми и вселенскими соборами; прибавлять къ нимъ, или отнимать отъ нихъ что-либо непозволительно. Посему, желающіе согласоваться съ нами въ божественныхъ догматахъ православной вѣры, должны съ простотою, послушаніемъ, *безъ всякаго изслѣдованія* и любопытства послѣдовать и *покориться всему*, что *опредѣлено* и

---

pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, solide et copiose explicati inque novem tomos divisi. III volumina in folio. Francof. et Hamburg. 1657. Тоже—по новѣйшему берлинскому изданію Прейса.

3) «Hollazii»—Examen theologicum acroamaticum universam Theologiam thethico-polemicam complectens 1707. Stargardiae Pomoeranorum. In 4-o.

4) «Amandi Polani a Polansdorf» Syntagma. Hanoviae 1615 in fol.—Syllogethesium theologicarum. Basileae. 1597. In 8-o.

5) Dr. W. Gass. Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie. Berlin. Erster Band 1854, zweiter—1857, dritter—1862.

6) «Hagenbach», Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. Leipz. 1864.

Другія сочиненія и статьи отчасти указаны выше, отчасти будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ.

поставлено древнимъ преданіемъ отцевъ нашей церкви". Эти слова извѣстнаго посланія восточныхъ патріарховъ (1723 г.),—хотя направленныя противъ иновѣрцевъ (по отношенію къ которымъ они всегда удержатъ подобающую имъ силу),—достаточно опредѣляютъ и тѣ отношенія, въ какихъ находилась русская церковь временъ московскихъ царей къ христіанскому вѣроученію, принятому ею отъ церкви восточной. Русскіе благоговѣйно воспринимали великія истины святой вѣры, стараясь слѣдовать и *покоряться древнимъ преданіямъ отцовъ безъ всякаго изслѣдованія и любопытства,* тѣмъ болѣе, что ихъ умственное и нравственное развитіе было еще слишкомъ недостаточно для того, чтобы ихъ молодой умъ могъ пытаться изслѣдовать возвышенные и глубокіе догматы христіанской вѣры. Но по этому самому они усвоивали ихъ себѣ почти исключительно благочестивымъ чувствомъ, безъ достаточнаго участія благочестиваго разумѣнія, и ихъ религіозныя представленія, отличаясь живостію и наглядностію, не имѣли соотвѣтственной опредѣленности и глубины. „Русскіе были очень набожны и благоговѣйны, очень любили обряды и изображенія (притомъ скромныя, безъ открытыхъ частей тѣла), частые и строгіе посты, подвижничество и святыя мощи; глубокимъ почитаніемъ св. мощей, прославленныхъ чудотвореніями, особенно поддерживалась ихъ вѣра; они были бы отличными католиками, еслибы этому не препятствовала приверженность ихъ къ своей вѣрѣ,—такъ характеризуетъ религіозную жизнь русскихъ А. Поссевинъ. Они, говоритъ онъ далѣе, слишкомъ закоренѣли въ своей схизмѣ и довольствуются только наружнымъ видомъ благочестія, не имѣя внутреннихъ религіозныхъ убѣжденій и не понимая значенія священныхъ обрядовъ. Они слишкомъ были увѣрены въ правотѣ своей вѣры, исключительно себя считали православными, а всѣхъ другихъ презирали; чрезвычайно уважая свое духовенство, безусловно довѣряли ему и оказывали всякія почести; стремленія къ многознанію боялись, какъ источника ересей" [1]). „Всѣмъ страстямъ мати—мнѣніе", го-

---

[1]) Приведенная характеристика религіознаго быта русскихъ взята изъ сочи-

ворили они, „мнѣніе—второе паденіе“ (Знаменскій, исторія, стр. 178). Дѣятельности разума не давалось мѣста въ области религіозной жизни, и все содержаніе вѣроученія *сознавалось* ими не иначе, какъ *съ знаменателемъ благочестиваго чувства* [1]). Цѣльное и мощное, это чувство являлось непобѣдимымъ для иновѣрія, будучи защищено отъ него непроницаемою броней органически созданной русской жизнію рѣзкой и крѣпкой формы народнаго православія и находя себѣ вполнѣ достаточную пищу въ священной обрядности своей церкви,—въ богослужебныхъ чинопослѣдованіяхъ, праздникахъ, постахъ, монастыряхъ и т. п. На этой ступени религіозной жизни богословская учоность является въ формѣ *начотчичества*,—богословскія разсужденія состоятъ въ подборѣ мѣстъ свящ. писанія и отеческихъ твореній примѣнительно къ данной темѣ, въ изліяніяхъ благочестиваго чувства, въ созерцаніи разныхъ видовъ священной символики. (Печать начотчичества носятъ на себѣ „Просвѣтитель“ Іосифа Волоцкаго и даже „Истины показаніе“ Зиновія Отенскаго. Начотчиками были Іоаннъ Грозный и Курбскій; впрочемъ послѣдній подъ конецъ жизни сдѣлался схоластикомъ).

Но такая форма богословскаго сознанія могла быть пригодна только для извѣстной поры развитія и при извѣстной обстановкѣ. Когда въ чувствѣ накоплялась масса впечатлѣній и воззрѣній, тогда живость его должна была тупѣть, энергія—падать, дѣятельность—слабѣть; тогда приходилъ чередъ разсудку придти на помощь чувству, подавленному множествомъ и разнообразіемъ своихъ воззрѣній; начиналось обобщеніе, подведеніе подъ виды и роды, отвлеченіе; конкретность представленій распадалась, цѣльность религіозной жизни

нія Поссевина «Moscovia» въ «Supplem. ad histor. Russ. monumenta». pp. 20—33. Смотр. Труды Кіевской дух. академіи 1865 г., апрѣль, статья «А. Поссевинъ».

[1]) Никакой человѣческій умъ не въ состояніи обнять всецѣло и со всѣхъ сторонъ божественную истину; слѣдовательно, всякое религіозное сознаніе, по отношенію къ самой божественной истинѣ въ ея цѣломъ, является дробью, знаменатель которой опредѣляется уровнемъ интеллектуальнаго развитія въ данномъ времени, мѣстѣ и личности.

разрушалась: „всѣмъ страстямъ мати мнѣніе, мнѣніе—второе паденіе“. Такое пробужденіе разсудочной дѣятельности могло совершаться сначала по частямъ, въ отдѣльныхъ личностяхъ, обществахъ и мѣстностяхъ, а потомъ уже охватывало собою болѣе или менѣе значительныя массы. Чѣмъ менѣе обособлена и замкнута въ себѣ религіозная жизнь у извѣстнаго народа, чѣмъ менѣе его благочестивое чувство имѣетъ возможности заключаться или запираться въ священной обрядности, вслѣдствіе, напр., столкновенія съ инородными и болѣе развитыми вѣроисповѣдными формами, тѣмъ скорѣе у такого народа прекратится пора исключительнаго господства чувства и тѣмъ скорѣе настанетъ чередъ богословской схоластики. Извѣстно, что для западнорусской церкви пора схоластики наступила столѣтіемъ раньше, чѣмъ для церкви восточнорусской. Находясь въ одной и тойже политической и общественной сферѣ вмѣстѣ съ католиками и протестантами, поставленные въ близкое соприкосновеніе съ ними и даже въ зависимое отъ нихъ положеніе, православные въ предѣлахъ рѣчи Посполитой уже со второй половины XVI-го вѣка стали чувствовать потребность придать своему вѣроученію схоластическую форму. Полемика съ иновѣрцами явилась тою могучею ретортою, въ которой богословское „начотчичество“ живо претворялось „въ схоластическую богословію“. Религіозное воззрѣніе съ знаменателемъ чувства, отъ частаго приражения къ нему разлагающей кислоты іезуитской, уніатской и отчасти протестантской схоластики, потускнѣло, стало хрупкимъ и ломкимъ и, какъ низкопробная монета, потеряло цѣнность на полемической биржѣ; оно заклеймлено названіемъ *мужицкой вѣры*, между тѣмъ какъ схоластическое богословствованіе являлось принадлежностію *панской вѣры*. Чтобы отражать полемику, выступавшую подъ знаменемъ богословствующаго разсудка, съ оружіемъ силлогизма, православнымъ, волей-неволей, приходилось выставлять и самимъ подобное же знамя и вооружаться тѣмъ же оружіемъ; въ противномъ случаѣ имъ грозило неминуемое пораженіе. „Видя упадокъ благочестія въ народѣ русскомъ не отъ чего инаго, какъ отъ того, что не было никакого

наставленія и наукъ,—твердо зная, что Спаситель І. Христосъ взыщетъ, отъ рукъ пастырей словесныхъ овецъ своихъ, ввѣренныхъ имъ въ паству, зная притомъ несомнѣнно, что противники и лжебратія святаго православія тяжко и съ насиліемъ оскорбляютъ православныхъ разными досажденіями и обидами, безстыдно называя ихъ духовныхъ—неучами, невѣжами, неспособными къ совершенію божественныхъ таинствъ и къ отправленію другихъ обрядовъ благочестія, и утверждая, что Русь православная уклонилась въ ересь, не знаетъ ни числа, ни формы, ни матеріи, ни намѣренія (интенціи), ни чинопослѣдованій божественныхъ таинствъ, не умѣетъ дать объ нихъ отчота и неодинаково совершаетъ",—Петръ Могила, подобно другимъ западнорусскимъ іерархамъ, благочестивымъ мірянамъ и братствамъ, еще раньше учредившимъ церковныя школы, завелъ коллегію, гдѣ обученіе совершалось по латинскимъ схоластическимъ образцамъ, и самъ лично своими полемическими (λίθος) и литургическими (Требникъ) трудами, наравнѣ съ другими богословами западнорусской церкви, содѣйствовалъ развитію схоластическаго богословія (Смтр. Завѣщаніе и Требникъ Петра Могилы. Прибавл. къ Твор. св. отецъ 1857 г. ст. Петръ Могила). Кромѣ полемики съ иновѣрцами были и другія побужденія заняться изученіемъ богословія по схоластическимъ системамъ; такимъ побужденіемъ служило, напримѣръ, то обстоятельство, что въ богослужебныя книги, „отъ *простоты и неразсудности* справщиковъ, не умѣвшихъ различать, что составляетъ матерію и форму въ таинствахъ, и смотрѣвшихъ только на свои обычаи", вкралось много опечатокъ и разностей (смотр. тамъ же). Такимъ образомъ, для того чтобы соблюсти древнія преданія церковныя, принятыя *безъ изслѣдованія и любопытства,* потребовалось именно *изслѣдованіе* и *любопытство,* и вѣроученіе перестало быть у православныхъ богослововъ воззрѣніемъ чувства и стало сознаваться *съ знамениталемъ разсудка.* Теперь уже не довольствовались простыми отеческими свидѣтельствами, а подшивали ихъ схоластическою подкладкою, пригоняли ихъ къ разнымъ категоріямъ отвлеченнаго мышленія, каковы суб-

станція и акциденція, матерія и форма, слѣдствіе и причина и т. под., уснащали все это мудростію Аристотеля, Цицерона, Ѳомы Аквината и т. д., и расписывали цвѣтами классическаго краснорѣчія, блиставшаго именами классической миѳологіи, въ родѣ Аполлона, Минервы, Прозерпины и т. п. Очевидно, отеческія преданія въ глазахъ богослововъ имѣли теперь уже гораздо меньше силы и значенія, чѣмъ сколько имѣли прежде, если нуждались въ такой искусственной поддержкѣ и сопоставлялись съ языческими авторитетами. Въ схоластической оправѣ—они имѣли значеніе уже не сами по себѣ, а по отношенію къ тѣмъ построеніямъ схоластическаго мышленія, въ составъ которыхъ они входили, какъ члены, какъ части цѣлаго. Этимъ путемъ они были низведены до очень зависимаго значенія и стали чрезвычайно эластичны; смотря по надобности, ихъ то растягивали посредствомъ силлогизмовъ, то сжимали посредствомъ различеній и ограниченій. При этомъ весь интересъ аргументаціи сосредоточивался на самомъ механизмѣ процессовъ оспариванія или доказыванія, и богословствованіе становилось игрою въ отвлеченныя логическія формы и теряло живой смыслъ, жизненное значеніе. Для инаго богослова становилось безразличнымъ, что̀ бы ни доказывать или опровергать, только бы доказываніе или опроверженіе удовлетворяло самолюбію схоластика, стояло въ уровень съ требованіями его схоластическаго достоинства. Отсюда, при неопытности православныхъ въ богословскосхоластической игрѣ, сдѣлался для нихъ легкимъ переходъ изъ православія въ католичество или изъ православія въ кальвинство, и наоборотъ, изъ католичества чрезъ кальвинство въ православіе (Смотрицкій, Саковичъ, Поцѣй и другіе). Потеря многихъ способныхъ людей, показавъ православнымъ всю опасность подобной игры, дала имъ почувствовать недостаточность умѣнія прилагать аппаратъ схоластической учености къ отдѣльнымъ вопросамъ вѣроученія и привела ихъ къ сознанію необходимости придать всему ученію своей церкви во всей его цѣлости однородную форму цѣльной схоластической системы, чтобы въ самомъ діалектическомъ началѣ и направленіи

послѣдней имѣть регуляторъ для дѣйствія названнаго аппарата во всякомъ данномъ случаѣ. Это должно было повести къ ограниченію злоупотребленій богословствующаго разсудка, поставляя для его дѣятельности разумную норму, и, такъ какъ отысканіе этой послѣдней и построеніе при ея помощи системы заставляло обратиться къ строгому изученію самыхъ матеріаловъ построенія, т. е., библіи и отеческой литературы, то это должно было впослѣдствіи подорвать и самую схоластическую систему. Но сознаніе потребности системы пришло не сразу, а тѣмъ болѣе нельзя было сразу удовлетворить этой потребности, когда она была сознана. Сначала сдѣлана попытка чисто элементарной, катихизической систематизаціи православнаго вѣроученія, примѣнительно къ потребностямъ времени: явилось „Православное Исповѣданіе", по почину Петра Могилы составленное Исаіею Трофимовичемъ. Какъ и слѣдовало по самому существу дѣла, эта попытка далеко не была чужда сильнаго вліянія католической доктрины (по крайней мѣрѣ, это въ высшей степени вѣроятно) и потому могла первоначально появиться только въ весьма неполномъ видѣ: въ первыхъ изданіяхъ „Православнаго Исповѣданія" не доставало самаго существеннаго для того времени, т. е., рѣшенія антропологическихъ вопросовъ, какъ о всеобщности первороднаго грѣха, о предопредѣленіи, свободѣ, о происхожденіи души, о различіи предопредѣленія, предвѣдѣнія и промышленія, о частномъ судѣ, о степеняхъ блаженства и мученій въ будущей жизни, о среднемъ состояніи между спасаемыми и погибающими, о молитвѣ за умершихъ, о чистилищѣ и мѣстопребываніи блаженныхъ и осужденныхъ [1]). Но участіе церквей восточныхъ восполнило недостаточность дѣла церкви русской, и къ концу XVII-го вѣка „Православное Исповѣданіе" явилось въ полномъ видѣ и съ каноническимъ значеніемъ. Этою кни-

[1]) Ѳеодоръ Скуминовичъ заявилъ, что извѣстный трехлѣтній Ясскій соборъ (1640—42), на которомъ разсматривалось «Православное Исповѣданіе» не мало помогъ его совращенію въ католичество, такъ какъ тутъ оказалось, что русскіе богословы на самые простые вопросы о догматахъ вѣры не имѣютъ опредѣленнаго отвѣта. (Przyczyny porzucenia disunicy. Wilno. 1643. Смотр. Прибавл. къ твор. св. отецъ 1857 г. ст. Петръ Могила).

гою нанесенъ ударъ схоластической односторонности, такъ какъ, устраняя неумѣстную въ катехизическомъ изложеніи игру въ логическія формы, она сосредоточивала вниманіе богослововъ на самомъ содержаніи ученія православной церкви; съ другой стороны, опредѣливъ, примѣнительно къ требованіямъ времени, матеріалъ православнаго вѣро-и нравоученія, она тѣмъ самымъ давала возможность построенія его въ формѣ научной богословской системы. Всѣмъ этимъ воспользовался для дальнѣйшей обработки православнаго богословія Ѳеофанъ Прокоповичъ. Онъ вполнѣ сознаъ и необходимость и возможность системы православнаго богословія и первый сдѣлалъ попытку построить ее изъ опредѣленныхъ началъ и въ послѣдовательномъ направленіи. Обозначая съ этой общей точки зрѣнія значеніе Ѳеофана Прокоповича по отношенію къ его предшественникамъ, можно сравнить этихъ послѣднихъ съ схоластиками перваго періода (1050—1230 гг. Беренгаръ, Вильгельмъ Шампо, Абеляръ), которые занимались богословіемъ съ чисто *формальной* его стороны, а Ѳеофана—съ *систематиками* XIII-го и XIV вв. (Александръ Галесъ, Ѳома Аквинатъ, Дунсъ-Скоттъ и проч.).

Понятно, что прежде чѣмъ строить систему, Ѳеофанъ долженъ былъ выяснить себѣ, что̀ онъ желаетъ построить, какимъ способомъ и изъ какихъ началъ,—иначе не возможно было бы самое ея построеніе. Эта-то основополагающая работа и заключается въ его „Введеніи въ богословіе“, (Prolegomena). Въ двухъ читанныхъ до Ѳеофана въ кіевской академіи курсахъ богословія, сохранившихся до нашего времени, есть также введенія; но какъ эти курсы не представляютъ собою системъ и состоятъ изъ отдѣльныхъ трактатовъ, не связанныхъ между собою даже внѣшнимъ образомъ, такъ и предпосланныя имъ „введенія“ заслуживаютъ своего имени развѣ въ самомъ общемъ смыслѣ; въ нихъ недостаетъ самаго существеннаго, безъ чего невозможна система,—уясненія началъ богословія, какъ науки [1]). Такимъ образомъ первая богословская система и вмѣстѣ

[1]) Исторія кіевской академіи, Булгакова. 1843. стр. 69; Введеніе въ богословіе Макарія. 1867 г. стр. 15 и 16.

съ тѣмъ первое „введеніе въ богословіе“ появились только при Ѳеофанѣ, спустя сто съ лишнимъ лѣтъ послѣ введенія уніи. Исторія православнаго богословія представляетъ въ этомъ отношеніи близкую аналогію съ исторіею богословія протестантскаго: только спустя столѣтіе отъ начала реформаціи, въ виду отпора воинствующему папству и улаженія своихъ домашнихъ распрей, протестанты пришли къ сознанію потребности придать своему богословію характеръ строгой системы, выведенной изъ своихъ началъ; въ силу этой потребности, вызвавшей къ жизни ортодоксизмъ, появились у протестантовъ первыя введенія въ богословіе въ системахъ Гутера и Гергарда (въ началѣ XVII-го вѣка) [1]). Эти введенія, подобно теперешнимъ, разсуждали о религіи, естественномъ богопознаніи и откровеніи, о природѣ и началахъ богословской науки, ея методахъ и дѣленіи [2]).

„Введеніе“, по словамъ Ѳеофана, „какъ бы предноситъ свѣтильникъ передъ занимающимся наукой“, — даетъ ему возможность опознаться въ ея сферѣ. Оно *необходимо* для богословія не только въ такой же степени, какъ и для другихъ наукъ, но еще въ большей, и именно—настолько, насколько богословіе важнѣе другихъ наукъ и насколько ошибки въ ботословіи гибельнѣе ошибокъ въ другихъ наукахъ, такъ какъ влекутъ за собою несказанное и притомъ безконечное мученіе. Въ „введеніи“ Ѳеофанъ разсуждаетъ: 1) о опредѣленіи богословія, его объектѣ, причинѣ и цѣли; 2) о раздѣленіи богословія; 3) о методѣ; 4) о началахъ богословія, именно о томъ, одно ли священное писаніе даетъ богословію начала, 5) объ авторитетѣ свящ. писанія и 6) отрицающихъ его авторитетъ, 7) о необходимости св. писанія; 8) о ясности и 9) полнотѣ св. писанія, 10) о законосообразномъ истолкованіи св. писанія, 11) о каноническихъ книгахъ св. писанія; 12) о томъ, слѣдуетъ ли переводить св. писаніе на простонародную рѣчь и слѣдуетъ ли дозволять народу читать его; 13) о значеніи соборовъ, преданій и отеческихъ

---

[1]) Gass. Geschichte d. protest. Dogmatik 1-er B. SS 46 und 235.

[2]) Gass. a. a. O. 235. 336.

писаній.—Въ составѣ Ѳеофанова „введенія“ не достаетъ, сравнительно съ „введеніями“ протестантскихъ богослововъ, только трактатовъ о религіи и о гносеологическомъ характерѣ богословія, какъ науки [1]).

II.

Вступительная рѣчь Ѳеофана Прокоповича къ студентамъ богословія и ея содержаніе. Опредѣленіе въ ней богословія, условій, желательныхъ или необходимыхъ для приступающихъ къ изученію этой науки, и задачи преподавателя оной. Выводы изъ разбора вступительной рѣчи Ѳеофана.

Изложенію своей системы Ѳеофанъ предпосылаетъ вступительную рѣчь къ студентамъ богословія, раскрывая въ ней важность науки богословія и условія, необходимыя для успѣшнаго ея изученія. Важность богословія заключается въ томъ, что въ немъ содержатся глаголы самого Бога, глаголы живота вѣчнаго, необходимые для вѣчной жизни (Іоан. VI). Ибо богословіе есть не что либо другое, какъ тѣ самыя божественныя вѣщанія (oracula), необходимыя для славы Божіей и нашего спасенія, которыя читаются въ свящ. книгахъ, извѣстныхъ подъ именемъ писанія, въ разныхъ его мѣстахъ, только приведенныя въ порядокъ и, для болѣе легкаго усвоенія ихъ, изложенныя методически. Но кромѣ методическаго изложенія, есть другія, болѣе важныя условія, безъ которыхъ невозможно усвоеніе истинъ богопознанія и богопочтенія, необходимыхъ для желающихъ наслѣ-

---

[1]) О составѣ введенія у протестантскихъ богослововъ смотр. Gass a. a. O. S. 235.336. Отсутствіе главы о религіи въ введеніи Ѳеофана можно объяснить тѣмъ, что она, по его плану, имѣетъ мѣсто въ нравственномъ богословіи, между тѣмъ какъ у названныхъ нѣмецкихъ богослововъ такого богословія не имѣлось. Что касается пропуска статьи о гносеологическомъ характерѣ богословія, то объ этомъ самъ Ѳеофанъ говоритъ слѣдующее: «Nonnuli etiam plura addunt, ut Thomas Aquinas, Scotus aliique Pontificii, et qui de eodem grege illos sequuntur, ut nimirum, utrum Theologia sit scientia? utrum scientia contemplativa, an practica? an vero utrinque mixta? Et an sit sapientia? Et alia talia quaeruntur. Nos tamen hoc tanquam minus necessaria, hominibus otiosis relinquenda putavimus (Prolegom.).

довать вѣчную жизнь. Впрочемъ, прежде чѣмъ говорить объ условіяхъ этого рода, Ѳеофанъ ведетъ рѣчь съ своими слушателями о такихъ условіяхъ, которыя ему желательно было бы найти въ своихъ слушателяхъ, хотя для послѣднихъ они и не необходимы при изученіи богословія. „Задушевное желаніе мое“—такъ начинаетъ Ѳеофанъ свою рѣчь,—„чтобы при самомъ входѣ вашемъ въ область божественнаго ученія, Богъ вселилъ въ васъ то настроеніе, то пламенное желаніе этого Его любомудрія, какое мы видимъ у великаго Христова ученика Петра: когда Христосъ, оставленный многими, спрашивалъ апостоловъ, не хотятъ ли и они оставить его, св. Петръ за себя и за своихъ товарищей отвѣчалъ своему учителю: Господи, куда намъ идти? Ты имѣешь глаголы жизни вѣчной (Іоан. VI, 68). Это поступокъ совершенно справедливый и вполнѣ приличный истинно мудрому мужу, будущему учителю вселенной. Ибо кого могъ бы онъ предпочесть наставнику, который преподавалъ такое ученіе, въ сравненіи съ которымъ является ничтожествомъ все? Онъ имѣлъ глаголы жизни вѣчной,—чего же еще можно было желать, къ чему еще стремиться“? Показавъ коротко ничтожество земныхъ почестей, могущества и богатства, Ѳеофанъ затѣмъ продолжаетъ: „кто, имѣя глаголы вѣчной жизни, приводилъ къ нескончаемымъ радостямъ, указывалъ путь къ вѣковѣчнымъ благамъ, тотъ одинъ могъ дать много, и только то, что Онъ можетъ дать, слѣдуетъ считать цѣннымъ, никогда не теряющимся и никогда не оказывающимся лишнимъ. И такъ справедливо заявилъ Петръ, что не знаетъ, для кого ему оставить Христа“. Показавъ такимъ образомъ своимъ слушателямъ, какія качества *желательно* было бы въ нихъ видѣть преподавателю богословія, Ѳеофанъ говоритъ далѣе о томъ, что *необходимо* имѣть изучающему богословіе. „Слѣдуетъ имѣть въ виду, что здѣсь не идетъ дѣло о чомъ либо такомъ, что доступно человѣческому уму; здѣсь все небесное, все сокровенное и совсѣмъ удаленное не только отъ внѣшнихъ чувствъ, но и отъ разумѣнія смертныхъ, и никакія наши аргументаціи не въ состояніи были бы помочь намъ постигнуть здѣсь что либо, если бы самъ Богъ не открылъ

намъ этого на священныхъ страницахъ (Пс. L, 9; 1 Кор. II, 10 и слѣд.). Отсюда явствуетъ, съ какимъ сознаніемъ своего убожества (animi demissione), съ какимъ почтительнымъ страхомъ (reverentia) и съ какою простотою сердца слѣдуетъ разсуждать объ этомъ (Лук. X, 21) [1]). Далѣе, надо беречься, чтобы подъ видомъ исканія божественной истины, мы не служили похоти нашего ума. Ибо если нельзя почерпнуть ее откуда бы то ни было, а только изъ слова Божія, то какое имѣешь ты право ставить тутъ судьею свое собственное мнѣніе? Здѣсь человѣческій разумъ не есть законный свидѣтель,—онъ самъ не знаетъ, въ пользу чего онъ можетъ здѣсь свидѣтельствовать. (Быть можетъ, Ѳеофанъ, говоря это, имѣетъ въ виду протестантовъ) [2]). А потому, входя въ преддверіе богословія, слѣдуетъ оставить у его порога всякое предвзятое мнѣніе [3]): это зудъ ушей, препятствующій слышать, и тяжелая цѣпь для духа (prurigo aurium et durum vinculum animorum), препятствующая свободно постигать истину". Третье условіе, „ближайшее и сродное

---

[1]) Нѣтъ ничего удивительнаго, что не видятъ божественной истины тѣ, которые любятъ называться angelicos, subtiles, irrefragabiles doctores, или охотно называются ихъ послѣдователями (авторъ намекаетъ на схоластиковъ: Дунсъ Скотта, Ѳому Аквината и друг.). И хотя они ничѣмъ съ такимъ жаромъ не хвастаютъ какъ знаніемъ богословія и стараются казаться всецѣло предавшимися богословскимъ совершаніямъ, тѣмъ не менѣе они не заслуживаютъ ничего болѣе, какъ отзыва апостола Павла: желая быть законоучителями, не разумѣютъ ни того, что говорятъ, ни того, что утверждаютъ (1 Тим. I, 7).

[2]) Non est hic legitimus testis humana ratio, quae non novit ipsa, quid testari poterit; usque licet verum esse contendas, pro quo non sit Dei testimonium, non erit verum.—Praef.

[3]) При этомъ Ѳеофанъ не можетъ удержаться, чтобы не высказать порицанія противъ богослововъ, увлекающихся латинскими образцами: Subit hic in animum nunquam satis ploranda quorundam hominum misera stoliditas, qui, quam primum ab aliis (maxime de quibus, licet sint heterodoxi, multum opinantur) audierint aut ipsi temere conceperint opinionem: nunquam illam convelli, suoque ex animo dimittere patiuntur, tametsi postea divinam scripturam palam sibi adversari viderint. Completur in his illud Apostoli vaticinium 2 Timoth. IV, 3 и 4. Praef.— Сравн. Чистов., Ѳеофанъ Прокоп. стр. 33, 34, также труды кіевской духовной академіи 1865 г. апрѣль «Выдержки изъ реторики Ѳеоф. Прокоповича», весьма важныя для характеристики отношеній Ѳеофана къ его предшественникамъ по академіи, воспитавшимся на польско-католическихъ образцахъ.

предыдущему", состоитъ въ томъ, чтобы, „сбросивъ съ себя ярмо предвзятыхъ мнѣній, мы не сопротивлялись все побѣждающему писанію, но предали себя побѣжденныхъ и связанныхъ Христу. Ибо есть люди, которыхъ безъ труда побѣдишь, но не сможешь повести за собою, и трудно понять, въ чомъ причина такого дерзкаго своенравія". Во всякой наукѣ требуется воспріимчивость (docilitas), тѣмъ болѣе въ богословіи; но тутъ она замѣняется покорностію, повиновеніемъ. Для богословія учиться и изучать (doceri et discere) есть повиноваться, не сопротивляться (Пся. 80, 11 расшири уста твоя и исполню я). Только бы не было съ нашей стороны сопротивленія,—и истина дастся намъ, ибо слово Божіе сильно проникаетъ въ душу [1]), хотя и не такъ, чтобы человѣкъ не могъ противиться ему. И этихъ условій довольно для приступающихъ къ изученію богословія; „но сердечно желаю, прибавляетъ авторъ, чтобы Богъ отъ щедротъ своихъ даровалъ имъ больше [2]), молюсь, чтобы Онъ даровалъ имъ вѣру и ревность о божественной истинѣ Петра (Іоан. VI, 68). Ибо кто хочетъ предаться наукѣ богословія, долженъ

---

[1]) 2 Кор. X, 4, 5; Евр. IV, 12. Haec tamen ita esse, docet vel ipsa experientia: quod scilicet ea vis verbi divini sit, ut omnes sibi adversantes cogitationes convincat, suamque veritatem palam demonstret, et conscientiae adversariorum ostendat vera esse omnia, quae leguntur in sacris litteris; nullas humanas argumentationes contra velere quicquam, omnes hostiles syllogismos vanos et futiles esse, atque adeo omnino obediendum esse Christo: non vero quasi nemo possit id, quod cognovit verum esse, tanquam falsum reiicere... omnes quidem, qui audiunt aut legunt, sciunt: sed non omnes fateri volunt, vera esse, quae legunt aut audiunt, ut iustificetur Deus in sermonibus suis et vincat, cum indicaturus sit. Ps. 50, 6.

[2]) У протестантовъ того времени, отъ изучающихъ богословіе требовалось весьма многое. Вотъ какъ у Альстедта перечисляются условія, необходимыя для успѣшнаго изученія богословіи: precatio, studium sanctae vitae, φιλοπονία, ars meditandi, ars oblivionis, ordo, ars praenoscendi ingenia. Препятствіями къ изученію богословія представляются: peccati labes, desidia, ταπεινοψυχία, δοξοσοφία, πολυπραγμοσύνη, nimia et immoderata studia, mutatio praeceptorum. «Praecognita», p. 433; у Гасса I, 225. Въ опредѣленіи условій, необходимыхъ для успѣшнаго изученія богословія, всѣ протестанты—въ общемъ—были болѣе или менѣе согласны; но піэтисты усиливали нравственныя требованія отъ изучающихъ богословіе, уменьшая за то научныя. Gagenbach, «Encyklop.» §§ 96—99.

отдаться учителю Богу, долженъ помнить, что онъ ученикъ Христа, соученикъ апостоловъ, и стремиться уподобиться имъ; а объ этомъ опять пусть проситъ Его же. Еще является вопросъ, какъ самъ учитель будетъ сообщать своимъ слушателямъ науку богословія и умѣстно ли подобное человѣческое учительство. „Усвойте себѣ духъ Петра", говоритъ онъ студентамъ, „подражайте этому ученику Христову, если хотите быть соучениками его у одного и того же Учителя. Ибо не думайте, что я буду вамъ говорить отъ себя,— *я намѣренъ передавать вамъ то, что принялъ отъ того Учителя*, и Его же я долженъ умолять, чтобы принятое передать вамъ вѣрно. Наше дѣло будетъ состоять только въ томъ, чтобы, по мѣрѣ силъ, изложить глаголы вѣчной жизни отчетливо, ясно, удобопонятно и надлежащимъ методомъ (distincte, clare, dilucide, aptaque methodo). Но даже о томъ, что осмѣливаемся называть своимъ, мы должны просить Того, Кто подаетъ и еже хотѣти и еже дѣяти". Изъ этого не слѣдуетъ, что авторъ считаетъ себя непогрѣшимымъ; нѣтъ, въ его словахъ будетъ непогрѣшимо только то, что принадлежитъ Богу, — что основано на словѣ Божіемъ и утверждено этимъ словомъ; но не то, что рождено чисто человѣческою мыслію [1]).

Ясно, что въ опредѣленіи условій, требуемыхъ отъ приступающаго

---

[1]) Interim hic ingenue fateor, atque sincere coram Deo teste protestor, non me mihi tantum tribuere, ut meos auditores omnino mihi credere velim: mihi, inquam, id est meis assertionibus non ex verbo Dei deductis, non coelesti oraculo comprobatis (si quas tales effutire me contingat), sed mortali ortis ex cerebro, mere meis. Non valeat hic verum alioquin Aristotelis documentum: officium esse discentis credere docenti; aut si valere velis illud, credat discipulus vero theologiae magistro Deo, non humani magisterii ministro. Imo si quid tale mihi exciderit aliquando, quod aut testimonio divini verbi caruerit; aut non bene intellectum, at a re alienum habuerit testimonium; id omne non modo uti nullam apud discipulos fidem mereatur, sed ut prorsus tanquam suspectum, non sincerum et adulterinum reiiciatur, cupere me atque flagitare mature significo. Meque ipsum hac de re monitum velim, ut quod incautus male protulero, melius retractem, atque refellam. Nam scio, hominem non posse sanum esse, qui papae vecordiam imitans errare se posse non putet. («Praef.»).

къ изученію богословія, Θеофанъ отправляется отъ той точки, что умъ человѣческій не въ состояніи самъ собою понимать истины христіанской вѣры, а скорѣе способенъ ихъ извращать. Такое мнѣніе можетъ основываться на томъ предположеніи, что образъ Божій въ человѣкѣ уничтоженъ грѣхомъ [1]). Само собою разумѣется, что началомъ познанія Бога Θеофанъ ставитъ credo, ut intelligam— „вѣрую, чтобы разумѣть“ [2]). Но каково это „вѣрую“? Признаки вѣры, которую *желательно* найти въ изучающемъ богословіе,— горячее убѣжденіе въ божественной истинѣ, полная преданность ей и дѣятельная рѣшимость слѣдовать ея внушеніямъ; такую вѣру видимъ въ апостолѣ Петрѣ. Сознаніе человѣка, обладающаго такими

---

[1]) Θеофанъ такъ выражается объ этомъ предметѣ: «Si renovari et reparari in nobis dicitur imago Dei: ecquis non videt, illam fuisse corruptam et «amissam» per peccatum? (volum. II, pag. 198). Corruptio nihil aliud est nisi amissio «imaginis» divinae et pronitas in omne vitium. In duobus scilicet consistit: primum est negativum: nempe divinae imaginis, hoc est primitivae iustitiae, sapientiae, rectitudinis amissio. Alterum positivum: nempe «ultronea totius hominis ad peccandum pronitas, proclivitas, inclinatio» (ibid. pag. 326). Quod attinet ad actiones spirituales, salutiferas, arbitrium hominis corrupti in se spectati, non esse liberum, sed «servum» (Tom. VII, cap. VII § 56). Сравнивая эти выраженія Θеофана съ выраженіями лютеранскихъ символическихъ книгъ и сопоставляя съ выраженіями самого Θеофана въ другихъ мѣстахъ, напр. въ volum. 1, tom. II, lib. 1, pag. 469, гдѣ падшій родъ человѣческій называется, согласно бл. Августину, «massa perditionis», или tom. VII, capp. 4, 5 et 6, гдѣ подробно развивается ученіе о грѣхопаденіи человѣка въ такомъ тонѣ, который напоминаетъ лютеровское ученіе о «внутренней порчѣ сердца и потерѣ образа Божія» (Walch. Tom. 1, pagg. 102 et 204), принимая въ соображеніе и то обстоятельство, что Θеофанъ отвергалъ врожденность идеи о Богѣ въ человѣкѣ (Volum. 1, tom. II, lib. 2, cap. 3 de existentia Dei), что̀, послѣдовательности ради, именно дѣлали протестанты XVII в.,—можно бы заключить, что Θеофанъ понималъ грѣховное состояніе человѣка въ смыслѣ, если не протестантскомъ, то въ августиновскомъ (исключая decretum absolutum et gratia irresistibilis) и янсенистскомъ (Сравн. «Möhler, Symbolik S.S. 296. 297. «Gass» 1, S. 214; Θеофанова введенія § 77 и въ разбираемой рѣчи разсужденіе о несопротивленіи слову Божію). Но такой выводъ можетъ быть принятъ *пока* только въ качествѣ предположенія, а не въ качествѣ несомнѣннаго заключенія.

[2]) Desidero aliquatenus intelligere veritatem Tuam, quam credit et amat cor meum. Non quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Слова *Анзельма.*

качествами, будетъ благоговѣйнымъ и свободнымъ сознаніемъ христіанина, находящагося въ живомъ и тѣсномъ общеніи со Христомъ и Церковію. Признаки вѣры *необходимой* для изучающаго богословіе, — сознаніе своего умственнаго и нравственнаго убожества (demissio animi), почтительный страхъ (reverentia), простота сердца (simplicitas cordis), страдательность разума и воли, не сопротивляющихся, но съ готовностію подчиняющихся дѣйствію Духа Божія [1]), оставленіе предвзятыхъ, т. е. не основанныхъ на свящ. писаніи мнѣній. Въ числѣ этихъ признаковъ не видимъ ни смиренія (humilitas), ни благоговѣнія (pietas), ни чистоты сердца (castitas), ни дѣятельнаго христіанскаго хотѣнія и разумѣнія, ни несомнѣнной увѣренности въ божественной истинѣ. Каково же будетъ сознаніе человѣка, имѣющаго эти качества? Это сознаніе человѣка, въ душѣ котораго блеснулъ лучъ божественнаго свѣта еще только для того, чтобы онъ созналъ свое ничтожество, свою неспособность умственно и нравственно жить въ Богѣ; сознаніе человѣка, стоящаго передъ дверями церкви Божіей, но не смѣющаго переступить ея порога, потому что у него нѣтъ еще ни чистоты сердца, ни благоговѣнія; сознаніе человѣка, знающаго свою нравственную дряблость, но не обновившагося еще въ разумъ (Гал. III, 10; Еф. IV, 25), хотя и понимающаго, что самое лучшее, что онъ можетъ сдѣлать—это быть страдательнымъ, не сопротивляться божественной истинѣ, такъ какъ дѣятельно—онъ можетъ только удалять ее отъ себя. И такъ, это сознаніе самоотрицающееся, не дѣятельное, страдательное, это какая-то tabula rasa, ожидающая, словно стекло фотографа, отпечатка на ней буквы писанія подъ воздѣйствіемъ небеснаго свѣта; это сознаніе не свободнаго въ духѣ жизни о Христѣ Іисусѣ, а раба, носящаго ярмо подчиненія внѣшней силѣ— буквѣ писанія, — сознаніе человѣка, не возсозданнаго и оживлен-

---

[1]) Ut victrici scriptura non resistamus, quod tunc praestabimus, quando divino efficaci verbo durum in cordibus nostris obicem non ponemus ultro, quando morigeros nos et tractabiles spiritui S. exhibebimus, neque per proterviam stimulis ipsius recalcitrabimus. («Praefat.»).

наго, а какого-то отвлеченнаго, оторваннаго и отъ живаго тѣла церкви и даже отъ идеи христіанства, потому что онъ одиноко и уныло стоитъ, съ тяжолымъ чувствомъ убожества въ сердцѣ и съ книгою священнаго писанія въ рукахъ передъ неприступнымъ величествомъ Іеговы. Однимъ словомъ, это сознаніе человѣка не вполнѣ возрожденнаго, а оглашоннаго — hominis privative irregeniti, по выраженію Голлазія [1]). Это, между прочимъ, печальный и вызывающій сожалѣніе образъ протестанта (XVII-го вѣка), которому за его любовь къ истинѣ (по выраженію Хомякова) Богъ открылъ разумъ къ пониманію того, что онъ, — по волѣ исторіи и по собственнымъ грѣхамъ, вдали отъ спасительнаго ковчега церкви, вдали отъ общества святыхъ (Евр. XII, 22. 23. 24),—очутился одинокимъ въ пустынномъ уединеніи субъективнаго сознанія, гдѣ только изъ источника св. писанія, путемъ напряжоннаго умственнаго труда въ области богословской науки, могъ добывать скудную воду и насущный хлѣбъ для поддержанія существованія своего внутренняго человѣка. Это и образъ римско-католика, начинающаго освобождаться, дѣйствіемъ божественной благодати, отъ чешуи предъубѣжденій и заблужденій папства, отяготѣвшей надъ его глазами, и останавливающаго вниманіе на свящ. писаніи, какъ на одномъ неиспорченномъ преданіи. Какъ можно заключить изъ рѣчи Ѳеофана, онъ имѣлъ въ виду „лишительно невозрожденныхъ“ того и другаго рода. Требованія, какія ставитъ онъ для подобныхъ людей при изученіи богословія, могутъ быть резюмированы словами І. Христа: „иже хочетъ идти по Мнѣ, да *отвержется себе*, и возметъ крестъ свой, и по Мнѣ грядетъ“, и напоминаютъ условія, предлагаемыя приступающимъ къ крещенію. Будучи такъ строгъ относительно приступающихъ къ изученію богословія, Ѳеофанъ не менѣе строгъ и къ самому себѣ, какъ составителю и преподавателю уроковъ богословія. Богословіе,

---

[1]) Theologus sensu laxiori dicitur, qui munus theologi rite obit veritates theologicas explicando, «quamvis sincera voluntatis sanctitate destituatur»... Theologus renatus promtius et solidius primae veritati revelanti assentitur, quam theologus «privative irregenitus».—Examen p. 14. Gass II, 497.

по его опредѣленію, есть систематическій подборъ изреченій свящ. писанія, изложенныхъ методически, въ видахъ легчайшаго усвоенія учащимися. Поэтому и задача богослова состоитъ, съ матеріальной стороны, въ томъ, чтобы вѣрно воспринять вѣщанія Небеснаго Учителя и вѣрно ихъ воспроизвесть, съ формальной—чтобы изложить ихъ по возможности раздѣльно, ясно, отчетливо и надлежащимъ методомъ; то и другое является для человѣка подвигомъ, невозможнымъ безъ особеннаго содѣйствія Божія. Богословъ долженъ беречься внести въ богословіе что либо свое, что либо не выведенное изъ слова Божія и не подтвержденное имъ; всякое его утвержденіе въ этомъ родѣ—должно считаться подозрительнымъ и должно быть отвергаемо, какъ ложь. Слѣдовательно, и тутъ Ѳеофанъ проводитъ мысль о томъ, что въ дѣлѣ богопознанія и богопочтенія человѣкъ долженъ отречься отъ всего человѣческаго, какъ несовмѣстимаго съ божественнымъ.

III.

Съ какихъ сторонъ и какъ понималось богословіе у протестантовъ XVII-го вѣка. Какія опредѣленія давали ему разные протестантскіе толки. Ѳеофаново опредѣленіе богословія. Разборъ этого опредѣленія и сравненіе его съ опредѣленіями протестантскими. Объемъ и смыслъ Ѳеофанова пониманія богословія.

Ѳеофанъ устраняетъ, какъ неважный, вопросъ о гносеологическомъ характерѣ богословія; поэтому нѣтъ причины говорить здѣсь подробно о томъ, какъ былъ понимаемъ этотъ вопросъ у протестантовъ XVII-го вѣка. Однако нельзя обойти его и совершеннымъ молчаніемъ, такъ какъ иначе не будетъ достаточно ясна богословская терминологія Ѳеофана, если она находится въ зависимости отъ терминологіи, бывшей въ ходу у протестантовъ того времени, и слѣдовательно, не будутъ достаточно понятны и самыя богословскія положенія Ѳеофана.

У протестантовъ XVII-го вѣка всѣ науки—съ ихъ гносеологической стороны — разсматриваются въ отношеніи *архелогическомъ*,

эксикологическомъ, технологическомъ и *каноническомъ*. Въ *археологическомъ* отношеніи науки подводятся подъ принципъ бытія и знанія. Принципъ бытія—Богъ или образъ Божій въ человѣкѣ до паденія и отчасти въ падшемъ; принципъ знанія—природа, разумъ, благодать. Начало богословія, по отношенію къ бытію, Богъ, а не образъ Божій въ человѣкѣ, такъ какъ въ падшемъ человѣкѣ онъ разрушенъ; начало знанія въ богословіи тоже Богъ или Его благодать. *Эксикологическое* разсматриваніе наукъ указываетъ душевныя дѣятельности (функціи) или способности, къ которымъ относятся разныя науки; тутъ различаются дѣятельности (отправленія, habitus, ἕξις) теоретическія, практическія, смѣшанныя (mixta); теоретическія,—согласно Аристотелю, intelligentia, scientia, sapientia, и практическія—ars, prudentia и т. д. Богословіе есть наука или практическая, или съ смѣшаннымъ характеромъ (habitus mixtus), подобно философіи; разница между ними состоитъ въ томъ, что послѣдняя есть habitus naturalis, т. е. результатъ естественныхъ отправленій душевныхъ силъ человѣка, между тѣмъ какъ первая есть habitus supranaturalis, т. е. результатъ дѣйствія божественной благодати въ душѣ человѣка. Въ технологическомъ отношеніи, каждой наукѣ усвояется тотъ или другой методъ, какъ болѣе согласный съ ея природою,—или синтетеческій, или аналитическій, или дефинитивный. Каноническое разсматриваніе наукъ имѣетъ цѣлію дать правила для руководства въ занятіи каждою наукою [1]). Какъ разсматривалось богословіе въ послѣднихъ двухъ отношеніяхъ, будетъ указано далѣе; здѣсь же достаточно имѣть въ виду опредѣленіе богословія съ археологической и эксикологической стороны. Эта общая и неполная характеристика гносеологическаго характера богословія даетъ ключъ къ пониманію опредѣленій богословія у разныхъ

---

[1]) Источникомъ свѣдѣній о гносеологическомъ характерѣ богословія по воззрѣніямъ XVII вѣка служитъ сочиненіе Альстедта: Praecognita Philosophiae, Hanoviae 1623, заключающее въ себѣ философскія основанія общей энциклопедіи наукъ. Оно пользовалось въ свое время большою извѣстностію; самъ Лейбницъ отзывался объ немъ съ большою похвалою. Gass 1, 222—224.

протестантскихъ богослововъ разсматриваемаго времени. У Гергарда богословіе, въ смыслѣ систематическаго изложенія вѣроученія, понимается какъ такая наука, которая будучи воспроизведена изъ слова Божія, наставляетъ людей въ истинной вѣрѣ и благочестивой жизни для достиженія вѣчнаго спасенія (Theologia est «doctrina» ex verbo Dei exstructa, qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur ad vitam aeternam). Подобнымъ же образомъ опредѣляется богословіе у другихъ богослововъ ортодоксальнаго направленія, съ тою разницею, что по Квенштедту—оно есть внушонная Богомъ практическая дѣятельность духа (habitus intellectus θεόσδοτος practicus), у Геніха оно является результатомъ чисто человѣческой практической дѣятельности ума (habitus practicus industria humana acquisitus), а по Голлазію оно есть мудрость, практическая по преимуществу (sapientia practica eminens) [1]). Представитель синкретизма Каликстъ требовалъ отъ богословія практическаго направленія, но называлъ его doctrina, disciplina, cognitio; содержаніе богословія, согласно духу синкретизма, онъ старался ограничить тѣми догматическими истинами, которыя необходимы для всѣхъ христіанъ, стремясь исключить изъ него тѣ запутанныя подробности, которыя поселяли между христіанами раздоръ [2]). Гораздо рѣзче отличается отъ ортодоксальныхъ опредѣленій понятіе богословія у Спенера и другихъ піетистовъ. Вотъ какъ они разсуждали объ этомъ предметѣ. „Что такое богословіе и что изъ него сдѣлали? Какое-то отправленіе, совершаемое чисто человѣческимъ усиліемъ, безъ озаренія Св. Духа, тогда какъ оно должно быть небеснымъ свѣтомъ, безпрерывно отражающимся въ воспріимчивомъ окѣ чистой души и приводящимъ изгнанника неба (человѣка) къ его небесному отечеству“ (lumen constans coeleste efficax in oculo spirituali puro illuminabili, quod hominem coelo exulem ad patriae coelestis beatitudinem ductu suavi reducit). Спеперъ понималъ подъ богосло-

---

[1]) Gass. I, 232—235; II, 496.

[2]) Gass. III, 80—81 и въ другихъ мѣстахъ.

віемъ религію и самую христіанскую вѣру, насколько онѣ могутъ быть усвояемы человѣкомъ путемъ познанія для цѣлей блаженства. Перенося на богословіе всѣ существенныя свойства религіи и христіанской вѣры, онъ послѣдовательно долженъ былъ утверждать, что богословіе само себя роняетъ и унижаетъ, если хочетъ быть преподаваемо и изучаемо по способу человѣческихъ теорій. Въ этомъ онъ видитъ главное зло господствующаго, т. е. ортодоксальнаго богословія. Отвергая свое божественное происхожденіе, оно не ставитъ надлежащихъ условій для тѣхъ, кто хочетъ имъ заниматься (Спенеръ утверждалъ, вопреки ортодоксаламъ, что только возрожденный можетъ быть богословомъ), и вмѣсто того, чтобы удерживать свои особенности въ способѣ своего усвоенія занимающимися имъ людьми, оно ниспускается до обыкновенныхъ человѣческихъ спеціальностей и живетъ неразборчиво въ обществѣ другихъ наукъ [1]). Наконецъ, реформатъ Кокцей опредѣлялъ богословіе въ смыслѣ такого ученія, которое, отвѣчая потребностямъ истиннаго благочестія и имѣя цѣлію утѣшеніе человѣка въ настоящей и блаженство его въ будущей жизни, содержится въ книгахъ обоихъ завѣтовъ. Всю жизнь свою онъ посвятилъ на то, чтобы свести богословіе на священное писаніе, какъ на единственный живой его источникъ, и дать ему новое жизненное основаніе, заимствованное изъ самого св. писанія. Такимъ основаніемъ онъ полагалъ мысль о двойственномъ завѣтѣ Бога съ человѣкомъ (foedus naturae et foedus gratiae); изъ этой мысли Кокцей развилъ *федеральный* методъ богословія [2]).

Теперь посмотримъ, какъ понимаетъ богословіе Ѳеофанъ. — „По лексическому своему значенію, богословіе“, говоритъ онъ, „есть слово, разсужденіе о Богѣ, подобно тому какъ физіологія есть слово, или разсужденіе о природѣ, астрологія — о звѣздахъ, космологія — о мірѣ и т. п. (§ 1). По своему реальному значенію, богословіе,

---

[1]) Bedenken. 3-e Th. Halle 1700—72.—Gass, a. a. O. II. 211. 411.

[2]) Gass, II, 256.—Kurtz, Handbuch d. Kirchengeschichte, 557.

на сколько оно есть достовѣрная и несомнѣнная наука, есть ученіе (doctrina) о богопознаніи и богопочтеніи, данное отъ Бога, посредствомъ Его слова, для Его славы и нашего спасенія" (§ 2) [1]. Объектъ богословія есть самъ Богъ [2]. Если въ богословіи говорится объ ангелахъ, людяхъ, церкви, и т. п., то это объекты вторичные или аттрибутные, и объ нихъ говорится лишь на столько, на сколько это нужно для того, чтобы лучше познавать и почитать Бога; первичный же объектъ, къ которому относятся всѣ аттрибуты (obiectum attributionis), есть самъ Богъ (§ 3). Дѣйствующая первопричина (causa efficiens principalis) есть Богъ (§ 4). Причина же орудная, посредствомъ которой онъ передаетъ намъ свое ученіе, есть слово Его, необыкновеннымъ или обыкновеннымъ способомъ произнесенное. Необыкновеннымъ способомъ,—когда Богъ говорилъ къ людямъ въ видѣніяхъ, посредствомъ образуемыхъ въ воздухѣ звуковъ, въ сновидѣніяхъ, какъ съ первыми прародителями въ раю, съ Авраамомъ, Исаакомъ, Моисеемъ и т. под. Сюда же относятся рѣчи пророковъ, проповѣдь апостоловъ и голосъ самого Христа, ибо все это было на короткое время. Обыкновеннымъ же способомъ Богъ говоритъ намъ постоянно чрезъ писанное слово—свящ. писаніе (§ 5). Св. писаніе произошло не случайно и написано по прямому повелѣнію Божію, а не по человѣческому замыслу; самъ Богъ отсылаетъ сомнѣвающихся въ вѣрѣ къ св. писанію (§ 6). Цѣль богословія—двоякая: наше спасеніе и слава Божія;—первое достигается тѣмъ, что мы чрезъ вѣру во Христа оправдываемся и освобождаемся отъ

---

[1]) Quoad rem, ut scilicet certa et integra de Deo rebusque divinis scientia est, ita theologiam definire, seu describere possumus: theologia est doctrina de Deo cognoscendo, et colendo, a Deo per verbum ejus data, ad ipsius gloriam et salutem nostram (§ 2).

У Гергарда объектъ опредѣляется иначе: subiectum cirsa quod sive obiectum theologiae... est homo, quatenus ad aeternam beatitudinem est perducendus. Materiale hujus subiecti est homo, formale—quatenus ad salutem informandus ac perducendus est.—Loci comm., vol. 1-um, pag. 7-ma de obiecto theologiae. Подобное и у Квенштедта. Gass, I, 233.—Голлазій дѣлаетъ Бога объектомъ богословія а человѣка—субъектомъ. Gass. II, 496.

грѣховъ, образуемся благодатію Божіею къ дѣланію добра и достигаемъ блаженной жизни; второе — достигается нашею вѣрою и нашими добрыми дѣлами (Римл. IV. 20; Мѳ. V. 6).

Въ ѳеофановомъ опредѣленіи богословія *прежде всего* обращаетъ на себя вниманіе то, что оно не есть опредѣленіе богословія, какъ науки, а опредѣленіе его, какъ откровенной религіи и положительной вѣры, насколько онѣ суть вѣро-и нраво-ученіе. Устранивъ вопросъ о гносеологической, или точнѣе, эксикологической сторонѣ богословія, Ѳеофанъ не желаетъ заниматься опредѣленіемъ богословія въ смыслѣ человѣческой системы вѣро-и нраво-ученія,—въ смыслѣ подлежательномъ. Только во вступительной рѣчи своей онъ нашолъ нужнымъ дать опредѣленіе (сдѣланное врочемъ мимоходомъ) богословія въ этомъ послѣднемъ смыслѣ: „Богословіе есть не что иное, какъ тѣ самыя божественныя вѣщанія, необходимыя для славы Божіей и нашего спасенія, которыя читаются въ свящ. книгахъ, извѣстныхъ подъ именемъ писанія, въ разныхъ его мѣстахъ, но только приведенныя въ порядокъ и, для болѣе легкаго усвоенія ихъ, изложенныя методически“. А тутъ, гдѣ дѣло идетъ именно о точномъ опредѣленіи богословія, онъ выражается такъ: „Что касается реальнаго значенія богословія, то въ смыслѣ несомнѣнной и вѣрной науки (scientia) о Богѣ и божественныхъ вещахъ, мы такъ можемъ опредѣлить или *описать* его: богословіе есть ученіе“ и проч. Выходитъ, что человѣческое систематическое богословіе можетъ быть отнесено къ подлинному богословію только по названію (quoad vocem), въ смыслѣ разсужденія о Богѣ, богословствованія (§ 1), а не по существу (quoad rem), стало быть, всякое богословіе, въ смыслѣ науки, православное ли, или католическое, или протестантское, или иное христіанское богословіе, не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ человѣческою попыткою опредѣлить, или даже не опредѣлить, а только *описать* это божественное богословіе въ томъ видѣ, въ какомъ оно существуетъ съ предлежательною несомнѣнностію, какъ историческій фактъ. Какъ фактъ предлежательно существующій, можно его изучать точно также, какъ астрономъ изучаетъ звѣзд-

ное небо и управляющіе имъ законы, физіологъ—природу и т. д. (§ 1). Слѣдовательно, какъ человѣческая попытка описать божественную истину, богословіе можетъ и должно быть такъ же точно и объективно въ своихъ положеніяхъ, доказательствахъ и выводахъ, какъ всѣ другія, даже точныя науки.—*Далѣе*, слѣдуетъ обратить вниманіе на разницу въ опредѣленіи богословія въ смыслѣ предмета изученія и въ смыслѣ изученія предмета. Въ первомъ случаѣ оно есть ученіе о богопознаніи и богопочтеніи—отъ Бога, чрезъ Его слово данное, какъ необыкновеннымъ, такъ и обыкновеннымъ способомъ; слѣдовательно, оно не ограничивается однимъ св. писаніемъ, и какъ уже замѣчено, отожествляется съ божественнымъ откровеніемъ, съ положительною вѣрою, насколько эти послѣднія исчерпываются вѣроученіемъ и нравоученіемъ. Во второмъ случаѣ оно является систематическимъ подборомъ мѣстъ свящ. писанія, слѣдовательно, тутъ оно почерпается только изъ того слова Божія, которое дано людямъ обыкновеннымъ способомъ, но не обнимаетъ собою слова Божія, даннаго чрезвычайнымъ способомъ. Ясно, что оба вида богословія различаются между собою по содержанію и формѣ. Содержаніе богословія въ подлинномъ смыслѣ—почерпываетъ и то, что называется писаніемъ и то, что называется преданіемъ; содержаніе богословія по названію ограничивается однимъ свящ. писаніемъ, устраняя преданіе. Форма перваго неопредѣлима и можетъ быть только предметомъ описанія; форма втораго опредѣляется законами логики и дидактики. Только подъ условіемъ опредѣляемости извѣстными законами богословіе и можетъ быть точною наукою; съ другой стороны, въ видѣ точной науки оно не есть богословіе по существу, а только по имени, не есть богословіе подлинное, а только мнимое. Какъ такое, оно, конечно, можетъ быть ложнымъ и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть безошибочнымъ; тѣмъ не менѣе оно можетъ быть достаточно полнымъ, такъ какъ источникъ его свящ. писаніе является собраніемъ книгъ, не случайно произшедшихъ, а написанныхъ по повелѣнію самого Бога и притомъ съ тою именно цѣлію, чтобы всякій сомнѣвающійся могъ найти въ нихъ истину; очевидно, этотъ источ-

никъ богопознанія представляетъ собою нѣчто органическое, законченное, цѣльное. Что касается подлиннаго богословія, то оно только можетъ быть совершенно истиннымъ и полнымъ, такъ какъ дано самимъ Богомъ чрезъ Его слово. И такъ какъ истинное ученіе о Богѣ только одно, какъ одинъ истинный Богъ, даровавшій его людямъ, то понятно, почему оно не опредѣляется ни словомъ „христіанское", ни словомъ „православное": то и другое, на сколько выражаютъ собою признаки истиннаго богословія, заключаются въ эпитетѣ: „отъ Бога чрезъ Его слово данное"; и наоборотъ, то и другое, на сколько выражаютъ собою ограниченія истиннаго богословія условіями исторіи, т. е. времени и мѣста, являются неумѣстными въ опредѣленіи этого безусловнаго божественнаго богословія. Какъ такое, оно имѣетъ объектомъ своимъ не ограниченнаго человѣка или измѣнчивыя вѣрованія человѣческія, даже не церковь, не ангеловъ, а тѣмъ менѣе что либо иное изъ сотворенныхъ вещей,—одинъ только безусловный Богъ достоинъ быть предметомъ такого богословія; человѣческое же все поглощается въ немъ божественнымъ, являясь въ богословіи только для того, чтобы служить средою проявленія божественнаго и чрезъ то сдѣлать его доступнымъ нашему познаванію и почитанію. Слѣдовательно, антропологія, не составляя самостоятельнаго объекта въ богословіи, окрашиваетъ однако собою теологію и является въ послѣдней элементомъ тѣмъ болѣе обильнымъ и значущимъ, что конечная цѣль богословія находится въ человѣкѣ, въ его спасеніи, хотя и тутъ человѣческое спасеніе является только моментомъ божественной славы, значитъ, опять и тутъ все человѣческое поглощается божественнымъ.

Сравнивая Ѳеофаново опредѣленіе богословія съ опредѣленіями протестантскихъ богослововъ, легко замѣтить, что оно отличается какъ отъ опредѣленій ортодоксаловъ, такъ и представителей синкретизма, піэтизма, реформатства и кокцеіанизма. Если бы было вѣрное основаніе для предположенія, что при составленіи своего опредѣленія Ѳеофанъ имѣлъ въ виду протестантскихъ богослововъ всѣхъ названныхъ направленій, то надо бы сказать, что онъ от-

далъ каждому изъ этихъ направленій должное: пiэтизму — возвышая богословіе въ смыслѣ откровеннаго ученія вѣры и при томъ — столько же *практическаго*, какъ и теоретическаго, надъ всѣми другими науками; синкретизму, а также кокцеіанизму, не внося въ понятіе богословія частныхъ чертъ, отдѣляющихъ одно исповѣданіе отъ другаго и сводя его содержаніе или на откровенное слово Божіе, или на свящ. писаніе [1]); ортодоксизму—понимая богословіе въ смыслѣ человѣческаго построенія—какъ науку, входящую въ кругъ другихъ наукъ и имѣющую цѣлію (невозрожденнаго) человѣка привести ко спасенію; реформатству—поглощая все человѣческое божественнымъ. Даже католичество могло бы согласиться съ ѳеофановымъ опредѣленіемъ богословія въ подлинномъ смыслѣ, такъ какъ этимъ опредѣленіемъ вносится въ содержаніе богословія не только то, что заключается въ свящ. писаніи, но и то, что сообщается людямъ вообще откровеніемъ, даннымъ какимъ бы то ни было образомъ; а православіе не имѣетъ причины отвергать даже ѳеофаново опредѣленіе богословія въ смыслѣ человѣческаго построенія, такъ какъ въ православной церкви нѣтъ такого богословскаго преданія, которое не содержалось бы въ свящ. писаніи по буквѣ или по силѣ. Но съ другой стороны, очевидно, что ни одно изъ названныхъ вѣроученій не могло бы найти въ ѳеофановомъ опредѣленіи богословія всего того, что желало бы найти; равнымъ образомъ—нѣкоторыя изъ нихъ не могли бы въ немъ не найти того, чего не желали бы находить. Такъ, протестантство обоихъ толковъ, рядомъ съ ученіемъ объ оправданіи вѣрою, замѣтило бы въ ѳеофановомъ разсужденіи о цѣли богословія намекъ на такое значеніе добрыхъ дѣлъ, которое не вполнѣ допускалось протестантами [2]). Если выдвиженіе самостоятельнаго дѣятельнаго богопочте-

---

[1]) Gass. II, 80. 81.

[2]) Salus nostra dupliciter considerari potest: in vita praesente, quando scilicet per fidem in Christum justificamur a peccatis, formamurque Dei gratia ad bene operandum; deinde in «vita aeterna», quae perpetua et secura salus est (§ 7 Ѳеоф. богосл.). Очевидно, что спасеніе человѣка далеко не исчерпывается оправданіемъ вѣрою, а только начинается имъ.

нія въ ѳеофановомъ опредѣленіи богословія не могло бы понравиться ортодоксаламъ, то піэтисты, напротивъ, нашли бы дѣятельный моментъ въ пониманіи Ѳеофана не довольно рельефнымъ и остались бы рѣшительно недовольными заурядным помѣщеніемъ богословія, въ смыслѣ человѣческой системы, въ ряду другихъ наукъ. Синкретизмъ и кокцеіанизмъ могли бы найти не достаточно опредѣленно обозначеннымъ содержаніе богословія въ подлинномъ смыслѣ, какъ исчерпывающагося не просто св. писаніемъ, а словомъ Божіимъ, необыкновеннымъ и обыкновеннымъ способомъ сообщоннымъ человѣку; но все-таки они, равно какъ и реформатство, почувствовали бы себя удовлетворенными Ѳеофановымъ опредѣленіемъ богословія въ большей степени, чѣмъ піэтисты и даже ортодоксалы. Католичество тоже нашло бы не достаточно опредѣленнымъ содержаніе богословія, такъкакъ въ опредѣленіи его нѣтъ указанія на то, что сверхъ свящ. писанія есть еще иное непрерывное божественное откровеніе, именно — въ церкви (и папѣ), и осталось бы недовольнымъ слишкомъ сильнымъ удареніемъ на оправданіе вѣрою и умаленіемъ самостоятельныхъ заслугъ человѣка въ дѣлѣ спасенія, въ чемъ не преминуло бы усмотрѣть явный янсенизмъ. Кое въ чемъ могли бы согласиться съ католичествомъ и православіе при оцѣнкѣ Ѳеофанова понятія богословія, если бы только могло подозрѣвать въ Ѳеофанѣ неправославіе; но такъкакъ для такого предположенія нѣтъ достаточныхъ основаній, то намъ остается только уяснить себѣ тѣ совершенно законныя недоумѣнія, какія оставляетъ въ православномъ читателѣ Ѳеофаново разсужденіе о природѣ богословія.

Ѳеофанъ, несомнѣнно, даетъ слишкомъ широкое опредѣленіе богословія. Признать это простой логической ошибкой въ такомъ мыслителѣ какъ Ѳеофанъ, значило бы самому сдѣлать ошибку. Но помимо этого, широту понятія о богословіи нельзя признать за невольную ошибку Ѳеофана уже потому, что имъ не внесены въ опредѣленіе богословія даже такія ходячія ограниченія, какъ „христіанское“, „православное“. Если исключеніе подобныхъ ограниченій можетъ имѣть свой смыслъ (какъ показано выше), то и слѣдуетъ

понимать его въ этомъ смыслѣ; иначе мысль автора будетъ искажена. И такъ, Ѳеофанъ, отрѣшаясь отъ условій исторіи, понимаетъ богословіе въ смыслѣ откровеннаго вѣро-и нраво-ученія, даннаго Богомъ для нашего спасенія и славы Его. Такого богословія не можетъ не признать ни *одно христіанское вѣроисповѣданіе* и можетъ признать даже иное не христіанское, напр. іудейство. Отсюда слѣдуетъ, что опредѣляя богословіе въ этомъ смыслѣ, Ѳеофанъ ставитъ себя и своихъ слушателей или читателей на такую точку зрѣнія, гдѣ встрѣчаются всѣ христіанскія исповѣданія и могутъ встрѣчаться даже не христіанскія. Эта точка лежитъ выше ограниченій мѣста и времени и досягаетъ неба; тамъ нѣтъ различія племенъ, поколѣній и т. п., тамъ едва замѣтенъ и весь нашъ смертный родъ; все вниманіе созерцателя поглощается божественнымъ, безусловнымъ; голосъ самаго Бога раздается,—Онъ вѣщаетъ о самомъ Себѣ, чтобы проявить въ насъ свою славу (причина, объектъ и цѣль богословія). Основанія для выбора такой точки зрѣнія слѣдуетъ искать въ томъ, что она нужна была Ѳеофану для того чтобы имѣть возможность говорить не съ православными только слушателями, а съ послѣдователями всѣхъ исповѣданій (на что намекается и въ вступительной рѣчи къ слушателямъ). Ѳеофанъ (какъ окажется дальше) сливаетъ въ одну систему и положительное, и сравнительное, и основное богословіе, а при такомъ, обычномъ въ то время, совмѣщеніи названныхъ видовъ богословія, всякое опредѣленіе его болѣе тѣсное чѣмъ то, какое даетъ Ѳеофанъ, было бы неудобнымъ. Но придавая такой вмѣстительный объемъ понятію богословія, Ѳеофанъ не хитритъ съ своими слушателями, не ставитъ никому ловушки; онъ остается совершенно *искреннимъ и встрѣчается съ иновѣрцами на высотѣ своего опре*дѣленія богословія не для того, чтобы оттуда съ большею легкостію сниливать ихъ на свой вѣроисповѣдный уступъ, а развѣ для того, чтобы сойдясь на этой общей, нейтральной высотѣ и забывъ на минуту розвь, раздѣляющую людей въ болѣе низкихъ поясахъ, тѣмъ самымъ выразить къ разномыслящимъ свое уваженіе, какъ къ людямъ и братьямъ и расположить ихъ къ тому же въ отношеніи къ себѣ,—для

того, чтобы возвысясь отъ человѣческаго къ божественному, изъ величія послѣдняго убѣдиться въ несовершенствѣ перваго и быть снисходительными другъ къ другу,—для того, наконецъ, чтобы передъ лицемъ безусловной, всеобъемлющей истины почувствовать, что всѣ мы, какъ бы ни различались наши вѣроисповѣданія по своему относительному достоинству, разумѣемъ только отчасти, и это отчасти должно нѣкогда упразднитьcя совершеннымъ. Такое настроеніе автора выражается и въ названіи всякаго богословія, составленнаго людьми, хотя бы и святыми, богословіемъ „по имени", и въ его вступительной рѣчи, гдѣ онъ, стремясь устранить изъ богословія, по возможности, все человѣческое,—чистосердечно проситъ слушателей своихъ указывать ему всякое уклоненіе отъ слова Божія, еслибы, по слабости человѣческой, ему случилось допустить таковое, и приглашаетъ ихъ не вѣрить ничему такому, чтобы могло сорваться у него съ языка, будучи рождено смертнымъ умомъ. Не ручаясь за совершенную безошибочность своего подлежательнаго пониманія божественной истины, авторъ считаетъ несомнѣннымъ только одно,— именно, что истинное богопознаніе и богопочтеніе существуетъ предлежательно, какъ существуетъ звѣздное небо или природа. Но гдѣ именно оно существуетъ? Если имѣть книги св. писанія не значитъ еще достигнуть истиннаго богопознанія и богопочтенія; то очевидно, что истинное вѣро-и право-ученіе есть только тамъ, гдѣ ученіе, содержимое въ св. писаніи, служитъ къ спасенію людей и къ славѣ Божіей, гдѣ, слѣдовательно, люди правильно усвоиваютъ и передаютъ другимъ это ученіе, гдѣ оправдываются вѣрою во Христа и освобождаются отъ грѣховъ, (а это невозможно безъ таинствъ и церкви), образуются благодатію Божіею къ дѣланію добра и достигаютъ блаженной жизни,—гдѣ вѣрою и дѣлами людей прославляется Богъ,—однимъ словомъ, въ церкви. И такъ, истинное богословіе дано чрезъ св. писаніе, но существуетъ только въ церкви. Изъ тоге, какъ обращался авторъ къ своимъ слушателямъ, для нихъ могло казаться яснымъ, что истинною церковью онъ считалъ церковь православную. Но выбранная имъ точка зрѣ-

нія на богословіе не позволяла ему говорить въ этомъ мѣстѣ о церкви, и мы можемъ усматривать въ его рѣчи только неясные намеки на этотъ предметъ, оставляющіе нерѣшоннымъ вопросъ о томъ, *какъ* понималъ онъ церковь и *гдѣ* полагалъ ея предѣлы.

IV.

Idem Deus est, qui et intelligi debet, quod est sapientiae, et honorari, quod est religionis.

Firm. Lactant. Divin. institut. Lib. IV cap. IV.

На какія части дѣлитъ богословіе Ѳеофанъ.—Какъ дѣлили богословіе и чѣмъ при этомъ руководились католики и протестанты.—Мотивы Ѳеофанова дѣленія богословія и отношеніе его къ янсенизму и піетизму.

Ѳеофанъ дѣлитъ богословіе на догматическое и нравственное. Такое раздѣленіе прямо слѣдуетъ изъ самаго понятія богословія, или точнѣе заключается въ этомъ понятіи. Но оно не есть только логическій выводъ, а прямо указывается (§ 9) въ св. писаніи [1]) и признается отцами Церкви (§ 10) [2]). Хотя мы оправдываемся одною вѣрою, но не одною ею спасаемся: вѣра должна быть живая, а не мертвая, должна выражаться добрыми дѣлами; поэтому богословіе не можетъ быть все безраздѣльно посвящено ученію о

---

[1]) Ѳеофанъ приводитъ слѣдующія мѣста св. писанія: 2 Тим. I, 13; 1 Тим. I, 19, 18; Тит. III, 19; Мѳ. XXVIII, 19, 20; Пс. 87, 3. Сверхъ того, онъ замѣчаетъ, что въ посланіи къ Римлянамъ, которое считается какъ бы сводомъ или сокращеніемъ (compendium) всего богословія, также замѣчается дѣленіе на подобныя двѣ части. Приводится еще одно свидѣтельство апостола Павла безъ указанія, откуда оно взято: «Credo omnibus, quae scripta sunt, et spem habeo in Deo, et exercito me ad scientiam habendam sine offensa». Въ заключеніе, дѣленіе богословія на двѣ части доказывается отрицательнымъ, какъ бы математическимъ способомъ: «полнота религіозной жизни человѣка слагается изъ правой вѣры и добрыхъ дѣлъ; если допустимъ, что этими двумя частями не исчерпывается цѣлое, то что же еще остается сверхъ правой вѣры и дѣлъ?»

[2]) Приводятся свидѣтельства Игнатія Богоносца, Иринея, Лактанція, Августина, Кирилла Александрійскаго въ удачномъ подборѣ.

вѣрѣ, и должно разсуждать также о добрыхъ дѣлахъ (§ 11). Въ „православномъ исповѣданіи“ все христіанское ученіе о Богѣ дѣлится на три части, сообразно тремъ богословскимъ добродѣтелямъ; но изъ этого не слѣдуетъ, что и въ богословіи должно быть такое же дѣленіе. И вѣра, и надежда, разсматриваемыя сами по себѣ, суть дѣла и относятся ко второй части богословія; но въ догматическомъ богословіи онѣ разсматриваются не сами по себѣ, а въ своемъ объектѣ (т. е. Богѣ), который относится къ вѣроученію (ad credenda),—къ первой части богословія. Для катихизиса нѣтъ никакого неудобства дѣлить богословіе на три или болѣе *матеріальныхъ* частей; но здѣсь (т. е. въ богословіи) надо знать, сколько оно имѣетъ *формальныхъ* частей, т. е. сколько имѣетъ видовъ своего объекта (§ 12).

Значеніе и мотивы Ѳеофанова дѣленія богословія на вѣроучительное и нравоучительное станутъ понятными, если освѣтить ихъ историкобогословскими данными. У католическихъ богослововъ схоластиковъ нравственное богословіе не выдѣлялось отъ догматическаго въ особую систему, а заключалось въ этомъ послѣднемъ въ трактатахъ о 4-хъ главныхъ добродѣтеляхъ и 3-хъ добродѣтеляхъ богословскихъ. Ѳеофанъ, очевидно, имѣлъ это въ виду, когда замѣтилъ: „могутъ возразить (противъ дѣленія богословія на двѣ части): „имѣется только три богословскихъ добродѣтели (вѣра, надежда, любовь), а слѣдовательно, богословіе должно дѣлить на три части“ (§ 12). Въ XVII вѣкѣ у католиковъ процвѣтали казуистика и пробабилизмъ іезуитскихъ богослововъ [1]); но во второй половинѣ этого столѣтія, рядомъ съ системами іезуитовъ, появляются опыты нравоучительнаго богословія у послѣдователей янсенизма и портрояльской школы [2]). Ѳеофанъ Прокоповичъ отно-

---

[1]) Таковы—Баскецъ (1604), Санхецъ (1610), Суарецъ (1617), съ которымъ Ѳеофанъ полемизируетъ во II-мъ томѣ своего богословія, глава 2, §§ 6—13; Лайманъ, Эскобаръ (1669), Бусенбаумъ, котораго Medulla casuum conscientiae (1645) имѣла 52 изданія.—Hagenbach, 347.—Характеристика ихъ системъ въ книгѣ Самарина «Іезуиты».

[2]) Сюда относятся: Essais de morale 1671—1714, de p. Nicole; Abregé de la

ситъ пробабилизмъ къ числу послѣдствій первороднаго грѣха (Volum. II. pag 248). У протестантовъ въ XVI вѣкѣ догматическое и нравственное богословіе существовали нераздѣльно. Такъ какъ, по ихъ воззрѣнію, человѣкъ спасается одною вѣрою, а добрыя дѣла сами по себѣ не имѣютъ никакого значенія для спасенія, то богословіе должно было существовать только въ видѣ вѣроученія, хотя и съ примѣсью нѣкоторыхъ нравственныхъ наставленій о значеніи нравственнаго закона (usus legis politicus et tertius usus), о страданіи и терпѣніи, о свободѣ и такъ называемыхъ безразличныхъ вещахъ (adiaphora), о бракѣ и гражданской жизни. Это, видно, имѣлъ въ виду Ѳеофанъ, когда говорилъ: „могутъ возразить (противъ дѣленія богословія на двѣ части): „мы оправдываемся одною вѣрою, поэтому не слѣдуетъ дѣлить богословія, — оно все безраздѣльно должно быть посвящено ученію о вѣрѣ“ (§ 11). Въ первой половинѣ XVII вѣка все богословіе приняло строго догматическій характеръ, догматика поглотила въ себѣ всѣ другіе элементы богословія. Правда, была у протестантовъ этика, какъ болѣе или менѣе самостоятельная наука о нравственности, но эта наука была или чисто философскою, или философскою съ нѣкоторою неизбѣжною примѣсью богословскаго (такъ какъ это послѣднее проникало собою даже метафизику) [1]), и не могло въ достаточной степени удовлетворять нравственнымъ потребностямъ, не могло положительно рѣшать нравственныхъ сомнѣній протестантовъ, а потому въ помощь ему, въ началѣ XVII в., въ параллель сильно развитой іезуитской казуистикѣ, явились попытки казуистическаго богословія у протестантовъ. Гергардъ и Голлазій, очень высоко цѣнили нравственную сторону христіанской жизни, сами были строгими христіанами и оставили нѣсколько прекрасныхъ нравоучительныхъ

---

morale evangile. Paris 1693, de Pascal et Paschas Quesnel.—Hagenb. a. a. O. 337.

[1]) Такова попытки этики Меланхтона и Данея (Eticae doctrinae elementa Melantoni, Wirtemb. 1589; Eticae christianae libr. 3, Danaei, Genev. 1577), Gass, I, 175.

сочиненій; но нравственное богословіе не нашло себѣ у нихъ мѣста рядомъ съ догматическимъ, какъ самостоятельная наука. Квенштедтъ высчитываетъ слѣдующіе виды богословія: катехетическое, акроаматическое, экзегетическое, дидактическое, полемическое, гомилетическое, казуистическое, историческое; въ этомъ перечисленіи не достаетъ только нравственнаго богословія. Но у Альстедта въ его «Encyclopedia omnium scientiarum» (1830) въ числѣ другихъ видовъ богословія отмѣчается и нравственное богословіе. А Каликстъ составилъ уже «Epitome theologiae moralis» (1834 г.). Спенеръ же почти всѣ свои сочиненія посвящалъ нравственнымъ вопросамъ, стараясь рѣзко выставить на видъ, что истинная вѣра невозможна безъ добрыхъ дѣлъ [1]). Что касается нашего отечества, то до Ѳеофана Прокоповича, и у насъ нравственное богословіе равнымъ образомъ не существовало отдѣльно отъ догматическаго (Макар. Богосл. 1, 57, 58) и по примѣру римско-католическихъ богословскихъ системъ заключалось въ трактатахъ о добродѣтеляхъ, внесенныхъ въ догматику.

Раздѣливъ богословіе на догматическое и нравственное, Ѳеофанъ Прокоповичъ былъ полезнымъ нововводителемъ въ русской богословской литературѣ, и стоялъ, въ отношеніи къ богословской письменности римско-протестантскаго міра, въ уровень съ требованіями ея въ то время. И въ этомъ случаѣ онъ стоитъ далеко отъ ортодоксаловъ XVII вѣка, не выключая изъ того числа даже Голлазія, усвоившаго себѣ уже многое изъ того, что защищали Каликстъ и Спенеръ. Не преувеличивая значенія для науки раздѣленія богословія на догматическое и нравственное [2]), всетаки нельзя не

[1]) Кромѣ каликстова «Сокращенія нравственнаго богословія», существовали еще системы нравственнаго ученія: Mos. Amyrand'a, представителя Сомюрской протестанской школы—La morale chretienne, vol. VI. 1652—69; Conr. Dürr'a Compendium theologiae moralis 1689; Schomer'a—Theologia moralis sibi constans 1707. Смотр. Gass. a. a. O. 1, 175—178. 234—260 und ff.. 257 und ff., II, 495—499; Hagenbach a. a. O. 97. 336. 337.—Въ 1712 г., т. е. къ началу составленія Ѳеофаномъ богословія, появились Institutiones theolog. moralis, Buddei. Gass, III, 213—214.

[2]) Богословіе можетъ быть строгою системою науки, заключая въ себѣ дог-

признать въ такомъ дѣленіи богословской системы свидѣтельства о томъ, что въ ней нравственнымъ интересамъ человѣка дается одинаковое мѣсто съ интересами догматическими, что вѣра понимается (§ 11) уже не какъ отвлеченная и не имѣющая приложенія къ дѣлу доктрина, за которою безъ особеннаго неудобства могутъ скрываться и необузданный разгулъ и всевозможные пороки, а цѣнится какъ доктрина, выражающаяся въ жизни и именно на столько, на сколько прилагается къ жизни [1]). Значитъ это дѣленіе системы

матическіе и нравственные элементы и соединенными. Въ новѣйшей протестантской литературѣ, послѣ исключительно нравственнаго направленія вѣроученія Шлейермахера, сдѣлана попытка къ обратному соединенію нравственнаго и догматическаго богословія, или вѣрнѣе догмат. богосл. съ нравственн. въ Theologische Ethik von Rothe. (Hagenb. a. a. O. 5. 287).

[1]) Само собою разумѣется, что тутъ дѣло идетъ о наукѣ, а не о жизни. Ѳеофанъ поставившій въ *наукѣ* нравственные интересы на одной степени съ догматическими, сколько можно заключить изъ того, что объ немъ до сихъ поръ извѣстно, вовсе не отличался особенно нравственнымъ характеромъ въ *жизни* въ сравненіи съ своими предшественниками, хотя у него выказывалась одна *новая нравственная* черта, именно стремленіе уравнивать теорію и жизнь, внутреннее и внѣшнее и отсюда ненависть къ ханжеству и лицемѣрію. Точно также и наоборотъ протестанскіе ортодексалы XVII вѣка при исключительномъ догматизмѣ въ *наукѣ*, отличались строгимъ нравственнымъ характеромъ въ *жизни*, особенно *Гергардъ*, а также *Голлазій*. Даже *Квенштедтъ*, въ богословской системѣ котораго исключительный ортодоксальный догматизмъ достигъ высшей точки своего развитія, въ жизни отличался мягкимъ, безпритязательнымъ и незадорнымъ характеромъ. Что ортодоксалы высоко цѣнили нравственность въ жизни и даже въ теоріи, но только не въ богословской системѣ,—доказывается ихъ нравоучительными сочиненіями. (Смотр. Gass, a. a. o. 1-ей B. 5. 260, 357 und anders II-er B. 495 und ff.). А что рядомъ съ ортодоксальной доктриной могъ уживаться буйный разгулъ въ жизни, объ этомъ смотри тамъ же (1 B. SS. 149—156). Но, изъ этого однако не слѣдуетъ, что возвышеніе нравственныхъ началъ въ наукѣ не имѣетъ вліянія на жизнь: принципы нравственные, какъ и всякіе, могутъ встрѣчать противорѣчіе въ жизни, но не могутъ не вліять на нее, если *сознаются*. *Наконецъ* и въ самой наукѣ самостоятельная постановка нравственныхъ началъ рядомъ съ догматическими, равно какъ и смѣшеніе тѣхъ и другихъ въ разныя времена имѣютъ разныя значенія. Иное значеніе имѣло смѣшеніе нравственныхъ и догматическихъ истинъ въ первые вѣка христіанства, иное въ вѣкъ схоластики и ортодоксализма, и иное въ наше время. Но несомнѣнно, что выдѣленіе нравственнаго Богословія отъ догматическаго въ концѣ XVII вѣка имѣло значеніе поворота отъ схоластики къ жизненной наукѣ, начавшагося

служитъ признакомъ начавшагося поворота отъ мертвой схоластики къ жизненной наукѣ, какъ съ другой стороны оно является выраженіемъ нѣкоторой потребности вѣка, вмѣсто катехизическаго нравоученія, имѣть нравоученіе систематически обоснованное. Впрочемъ, для Ѳеофана Прокоповича, чисто *формальная* сторона дѣла (§ 12) имѣла въ этомъ случаѣ едва ли не болѣе, а по крайней мѣрѣ столько же значенія, какъ жизненная. Въ опредѣленіи богословія онъ столько же сходится со Спенеромъ во внѣшней формѣ опредѣленія, сколько расходится въ самыхъ его мотивахъ и смыслѣ; такъ, слѣдовательно, и въ раздѣленіи богословія, прямо вытекающемъ изъ его опредѣленія, Ѳеофанъ руководится не тѣми побужденіями, по которымъ Спенеръ защищалъ важность нравственной стороны жизни противъ исключительнаго догматизма, отодвигавшаго нравственные интересы человѣка на задній планъ, а чѣмъ-то другимъ. Въ опредѣленіи богословія Ѳеофанъ считаетъ истиннымъ и настоящимъ богословіемъ положительную, объективную вѣру не потому, что знать Бога можетъ только тотъ, кто живетъ въ Богѣ, какъ думалъ Спенеръ, а потому, что всѣ человѣческія попытки— не только понять и воспроизвести эту вѣру въ правильной научной

именно тамъ, гдѣ схоластика достигла своего зенита,—у Каликста: крайности сходятся.

О значеніи дѣлъ, какъ предмета нравственнаго богословія, въ отношеніи къ вѣрѣ, какъ догматическому ученію, Ѳеофанъ выражается такъ: ad iustificationem fides sufficit, ad Dei tamen cultum, et ad exsoluendum, quod Deo debemus, minime sufficiens est. Imo fides absque operibus mortua est, (uti docet Iacobus Apostolus) atque adeo neque fides est, et sola quidem iustificat, sed non solutaria, id est sola causat, idque non per se, sed par obiectum suum Christum. Si tamen talis est quae causat, hoc est, si vera est; viva ergo est, et fructus suos habet, nempe opera bona (§ 11). Такое различіе вѣры и словъ solutaria напоминаетъ споръ Каликста съ Гюльземаномъ, въ которомъ Каликстъ доказывалъ своему противнику, что вѣра спасаетъ, но не вѣра изолированная отъ жизни, отъ дѣлъ. (Gass. II, 150—153). Спенеръ усилилъ эту мысль Каликста. (Тамъ же). Споръ Каликста съ протестантами ортодоксалами могъ быть тѣмъ извѣстнѣе Ѳеофану, что послужившій средоточіемъ его Торнскій религіозный сеймъ (1645) былъ собранъ по почину польскаго короля Владислава IV въ видахъ умиротворенія католиковъ и протестантовъ въ польскомъ государствѣ.

системѣ, но и описать ее—могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ богословствованіемъ, а не богословіемъ, ибо человѣкъ не въ состояніи ни понять, ни описать Бога. Значитъ Ѳеофаново опредѣленіе богословія основывается на умственно-религіозныхъ побужденіяхъ, а не на религіозно-нравственныхъ. Точно также и его раздѣленіе богословія на догматическое и нравственное имѣетъ основаніе формальное (§ 12) и догматическое: объектъ богословія—Богъ, а въ этомъ объектѣ находимъ съ формальной стороны только два вида: Богъ познаваемый и Богъ покланяемый. Кромѣ того православная церковь всегда признавала въ извѣстной степени самостоятельное значеніе добрыхъ дѣлъ, какъ необходимыхъ для спасенія. Но почему этотъ догматическій мотивъ,—не оказавшій силы ни у православныхъ предшественниковъ Ѳеофана, ни даже у схоластиковъ-католиковъ болѣе всего возвышавшихъ значеніе добрыхъ дѣлъ, однако не выдѣлявшихъ нравственнаго богословія въ особую систему,—почему этотъ же мотивъ могъ оказаться сильнымъ для Ѳеофана—объясненія надо искать въ самомъ свойствѣ богословскаго воззрѣнія Ѳеофана сравнительно съ католиками и находившимися подъ ихъ сильнымъ вліяніемъ православными предшественниками Ѳеофана, и въ духѣ времени. Католики, а вслѣдъ за ними и названные православные, могли включать нравоученіе въ вѣроученіе именно потому, что смѣшивали вѣру и добрыя дѣла, какъ два однородные момента въ дѣлѣ спасенія, не разграничивая оправданія и спасенія; а это опять выходило изъ семипелагіанскаго (сроднаго несторіанству) воззрѣнія, вошедшаго въ римской церкви въ силу со времени Агалеса и І. Дунсъ-Скотта, усилившихъ значеніе естественныхъ силъ человѣка и отвергавшихъ предваряющую благодать. Протестанты, какъ уже упомянуто, смѣшивали вѣро—и право-ученіе изъ совершенно противоположныхъ побужденій, выходившихъ изъ августиновскаго воззрѣнія, сроднаго монофизитизму. Теперь, въ XVII вѣкѣ, — съ католической стороны—въ янсенизмѣ, и съ протестантской—въ піэтизмѣ—произошли реакціи противъ указанныхъ крайностей: янсенизмъ стремился дать силу въ римской церкви августинизму, піэ-

тизмъ въ церкви протестанской — практическому благочестію (въ противоположность ортодоксальному догматизму), значенію добрыхъ дѣлъ. Можно предположить съ полною вѣроятностію, что сущность этихъ религіозныхъ движеній не только была достаточно знакома Ѳеофану, но и по достоинству оцѣнена и усвоена имъ. Ибо трудно утверждать, уже на основаніи однихъ біографическихъ данныхъ о Ѳеофанѣ, чтобы онъ, при его обширныхъ познаніяхъ и сношеніяхъ съ учоными своего времени, не имѣлъ обстоятельныхъ свѣдѣній о такихъ явленіяхъ, какъ два названныя движенія, сильно волновавшія умы въ то время и вызывавшія упорную борьбу. Въ тотъ самый годъ, когда Ѳеофанъ началъ читать свой богословскій курсъ, 1711, разрушена, по проискамъ іезуитовъ, портрояльская школа въ Парижѣ, приверженцемъ которой, между прочимъ, былъ знаменитый математикъ Блэзъ Паскаль, авторъ глубокомысленныхъ «Pensées sur la religion и извѣстныхъ «Lettres provinciales de La Montalte (Сравн. Чистовича Ѳеофанъ Прокоповичъ страницы 614. 615. 127). Но главное, то строгое отверженіе всего человѣческаго въ дѣлѣ построенія богословія, которымъ проникнута вся вступительная рѣчь Ѳеофана, то поглощеніе человѣческаго божественнымъ, которое бросается въ глаза въ ѳеофановомъ опредѣленіи богословія, прямо изобличаютъ въ воззрѣніи Ѳеофана августинизмъ, съ которымъ вполнѣ гармонируетъ и то удареніе, какое Ѳеофанъ дѣлаетъ и здѣсь (2 глава) и въ 1 главѣ на томъ, что человѣкъ оправдывается одною вѣрою, хотя спасается не ею одною, а и добрыми дѣлами: ближайшимъ источникомъ этого августинизма могъ быть янсенизмъ. Далѣе, такъкакъ августинизмъ всего рѣзче и послѣдовательнѣе проводится въ реформатскомъ ученіи, то въ своемъ дѣленіи богословія, выходящемъ изъ понятія о Богѣ, какъ одномъ объектѣ богословія, Ѳеофанъ встрѣчается съ реформатскими богословами: Венделиномъ, Амезіемъ и Ан. Полянскимъ (Gass. I. 389. 446. Syntagma, Lib. II. cap. 1. p. 130).

Въ заключеніе надо замѣтить, что раздѣляя вѣро-и право-учительное богословіе Ѳеофанъ не даетъ особаго опредѣленія для каж-

даго изъ нихъ, такъ что они представляются у него только двумя частями одной системы богословія, хотя и строго разграниченными [1]).

V.

Способы расположенія богословскихъ системъ у протестантовъ и католиковъ. Ѳеофаново расположеніе богословія; разборъ его въ отношеніи діалектическомъ, богословскомъ и историческомъ съ обозначеніемъ точекъ соприкосновенія его съ системами другихъ богослововъ особенно реформатскихъ. Воззрѣніе лежащее въ основѣ Ѳеофанова плана и его предполагаемые методологическіе и нравственные мотивы. Оцѣнка плана нравственнаго богословія

Изъ Того (Бога), *и Тѣмъ и въ Немъ всяческая.* Римл. XI. 36.

Уже изъ того, какъ Ѳеофанъ понимаетъ богословіе и чѣмъ руководствуется въ дѣленіи его на двѣ части, можно заключить, что онъ *синтетикъ*, созерцающій цѣлое въ его частяхъ. Взглядъ его на методъ въ богословіи показываетъ, въ какой степени это заключеніе вѣрно.—Схоластики и богословы восточной церкви дѣлили богословіе на Θεολογία ἁπλῆ Οἰκονομία и излагали его примѣнительно къ порядку членовъ символа вѣры. Такого же порядка держались католическіе и протестантскіе богословы почти до XVIII вѣка. Онъ извѣстенъ былъ подъ именемъ *локальнаго* (locus, ὅρθρον, членъ вѣры). При локальномъ порядкѣ дѣлили систему на 5, 6, 7 Loci principales [2]). Что же касается собственно метода, то М. *Флацій*

---

[1]) Есть у Ѳеофана и прямыя ссылки на Яселія, напр. vol. 1. pag. 930 и въ другихъ мѣстахъ.

[2]) О порядкѣ локальнаго дѣленія Альстедтъ говоритъ, что оно представляется въ слѣдующемъ видѣ: I. De scriptura, II. De Deo, ubi de personis attributis et actionibus Dei agunt, III. De creatura, ubi de angelis et homine. IV. De ecclesia ante et post lapsum. Hanc faciunt triplicem: 1) doctrinam fidei, quae est evangelium, 2) doctrinam charitatis secundum omnia decalogi praecepta, 3) doctrinam spei, ubi de resurrectione et vita aeterna. 4) De signis sive sacramentis ante lapsum et post lapsum, et rursus de signis ante legem, sub lege et sub

Иллирикъ (во второй половинѣ XVI вѣка) различаетъ три метода. „*Синтезъ* долженъ начинать дѣло съ простѣйшихъ элементовъ, началъ или причинъ, и подвигать его впередъ путемъ постепеннаго соединенія, пока не составится такимъ образомъ цѣлое и будетъ достигнута предположенная цѣль. Какъ грамматика отъ буквъ переходитъ къ слогамъ, словамъ, предложеніямъ и цѣльнымъ рядамъ предложеній; такъ богословіе отъ Бога какъ первоначала переходитъ ко всему происшедшему: творенію, природѣ и тварямъ. Ибо изъ взаимо-отношенія обѣихъ главныхъ величинъ, т. е. первоначальнаго и происшедшаго, составляется весь организмъ богословія". *Анализъ* идетъ противоположнымъ путемъ, начинаетъ оттуда, гдѣ оканчиваетъ синтезъ, отъ вѣчной жизни переходя къ путямъ, ведущимъ къ ней и т. д. *Дефинитивный* методъ разсматриваетъ дѣло по частямъ, предпосылая изслѣдованію о каждомъ предметѣ въ частности одно общее объясненіе, изъ котораго потомъ получаются частныя поясненія и исключенія [1]). Фляцій считаетъ для богословія болѣе предпочтительнымъ синтетическій методъ. Синтетическій методъ былъ господствующимъ въ богословіи у лютеранъ до Каликста, который замѣнилъ его аналитическимъ или такъ называемымъ финальнымъ методомъ, у реформатовъ—до Кокцея (+1669), который ввелъ такъ называемый федеральный (foedus—завѣтъ) методъ, и до Лейдекера, введшаго экономическій (по лицамъ святой Троицы) методъ. (Gass 1. 304—308. Hagenb. 304). [2]). Анали-

evangelio. 5) de consummatione saeculi. Quae methodus quantum ad primaria capita non potest improbari. Theol. schol. Praef. Gass. 1. 389.

[1]) Clavis scripturae sacrae vol. II, tract. 1 p. 54. bei Gass. 1. 46. 47.

[2]) Основаніе, по которому Каликстъ предпочелъ аналитическій методъ, то, что согласно всѣми признаваемому воззрѣнію, для практической науки анализъ предпочтительнѣе синтеза: Manifestum est doctrinam sacris litteris comprehensam respicere praxin, nempe generationem et confirmationem fidei et emendationem sive novitatem vitae tanquam fructum fidei quaequidem ipsa sit finis internus, beatitudo autem aeterna externus, sicut in logicis internus est syllogismus, externus est veritas. Epitome theologiae. Goslar. 1619 bei Gass. 1. 305. Не смотря на многія достоинства системы богословія Каликста, примѣненіе въ немъ аналитической системы представляется не удачнымъ (смотри критику у Гасса 1 томъ, 307 страница).

тическому методу слѣдовали Байеръ, Кенигъ, Дангауэръ, Каловъ, отчасти Квенштедтъ и Голлазій. Гергардъ былъ болѣе собиратель матеріала, чѣмъ систематикъ, впрочемъ расположеніе и изложеніе его Loci отличается синтетическимъ характеромъ. Альстедтъ былъ строгимъ синтетикомъ. Къ синтетикамъ принадлежатъ также Венделинъ и Амандъ Полянскій.

Ѳеофанъ цѣнитъ методъ богословія прежде всего въ его практическомъ, педагогическомъ значеніи и потомъ уже въ научномъ. „Методъ есть не что иное, какъ связный и сообразный съ природою предмета порядокъ изложенія". Изъясняя свой методъ, авторъ представляетъ, какъ бы въ маломъ начертаніи, всѣ вещи, которыя намѣренъ разсматривать, такъ что ихъ порядокъ, связь и послѣдовательность охватываются однимъ взглядомъ. Особый методъ предлагается для вѣроученія и особый — для нравоученія. Вѣроученіе говоритъ о Богѣ въ себѣ и въ Его проявленіи. Оно разсматриваетъ Бога въ себѣ: 1) въ Его существѣ, бытіи, общихъ свойствахъ; 2) въ Лицахъ и Ихъ отношеніяхъ и признакахъ. Бога въ его проявленіи оно разсматриваетъ въ *Его собственной дѣятельности* и должно показать 1) опредѣленіе и совѣтъ Божій о дѣятельности, 2) которая проявляется въ *твореніи* и *промышленіи*. *Твореніе* единично (simplex) и разсматривается въ *двухъ объектахъ* своихъ, невидимомъ и видимомъ. *Промышленіе* двояко. *Иное* общее всей вселенной и относящееся къ *двумъ субъектамъ*: 1) природѣ разумной и 2) неразумной. *Иное* особенное, относящееся къ человѣку падшему, которое состоитъ въ возстановленіи или искупленіи его чрезъ Христа. Такимъ образомъ тутъ должно говорить 1) о паденіи перваго человѣка и въ немъ всего человѣческаго рода, 2) объ Искупителѣ. Говоря о *Христѣ-Искупителѣ* слѣдуетъ разсмотрѣть: 1) таинство воплощенія, 2) служеніе посредника, 3) двоякое его состояніе. Но такъ какъ только предопредѣленные къ тому, а не всѣ, пользуются искупленіемъ, хотя оно и всѣмъ подается, а предопредѣлены къ искупленію тѣ, о которыхъ Богъ предузналъ, что они не будутъ сопротивляться Его

призванію, какъ говоритъ апостолъ въ посланіи къ Римлянамъ (VIII, 29, 30), то далѣе надо говорить 1) о призваніи 2) о предопредѣленіи и противоположномъ ему отверженіи; опять, такъ какъ призваннымъ и предопредѣленнымъ искупленіе тогда приноситъ пользу, когда прилагается къ нимъ, то далѣе слѣдуетъ говорить о *приложеніи* (applicatione) искупленія, въ которомъ подлежитъ разсмотрѣнію: 1) причина, которая есть благодать, 2) способъ или орудіе, которое двояко: со стороны человѣка—вѣра, со стороны Бога—таинства; 3) плоды примѣненія искупленія, которые суть: *оправданіе, усыновленіе, освященіе* и *прославленіе*. Отсюда по порядку слѣдуетъ говорить о *субъектѣ* призванія, предопредѣленія и искупленія, т. е. о *Церкви Христовой*, которая должна быть разсматриваема въ четвероякомъ состояніи: до *закона*, подъ *закономъ*, въ *благодати*, въ *славѣ*.

Въ нравственномъ богословіи разные богословы предлагаютъ разные методы для разсмотрѣнія различныхъ родовъ добродѣтелей и пороковъ и ихъ видовъ. „Откровенно сознаюсь, говоритъ Ѳеофанъ, что есть методы у нѣкоторыхъ авторовъ, гораздо болѣе отвѣчающіе требованіямъ діалектики, чѣмъ тотъ, который здѣсь предлагается нами: но мы по собственному опыту знаемъ, что эти методы представляются запутанными, — хотя и не въ самомъ дѣлѣ таковы, — и нелегко усвоиваются новичками; при томъ же они нарушаютъ порядокъ божественнаго десятословія, полагая въ началѣ нѣчто общее относящееся къ нравоученію, и дѣля это послѣднее только на двѣ части. Такимъ образомъ методъ нравственнаго богословія слѣдующій: слѣдуетъ сказать о *добрыхъ дѣлахъ* вообще; добрыя же дѣла всѣ обозначаются въ писаніи именемъ любви, а любовь относится къ Богу и ближнему, какъ дѣлитъ ее Самъ Христосъ; и такъ надо сказать 1) *о религіи*, которая есть любовь къ Богу, 2) *о справедливости*, которая состоитъ въ любви къ ближнему“... Въ изложеніи ученія о религіи или служеніи Богу будемъ слѣдовать порядку четырехъ заповѣдей первой скрижали; въ ученіи о справедливости—порядку шести заповѣдей—второй скрижали.

А такъ какъ contrariorum eadem disciplina est, какъ говоритъ Аристотель, то говоря о добрыхъ дѣлахъ, будемъ вмѣстѣ говорить о противоположныхъ имъ грѣхахъ. Къ ученію о каждой заповѣди Божіей, согласно наилучшему образцу нравственнаго богословія (т. е. писанію), слѣдуетъ присоединять божественныя обѣтованія хранителямъ закона и прещенія—преступникамъ его.

Методъ Ѳеофана прямо вытекаетъ изъ его опредѣленія богословія. Предметъ богословія—Богъ; Онъ есть objectum attributionis; а все другое служитъ только опредѣленіемъ этого объекта; стало быть, Богъ и долженъ быть для науки богословія основнымъ понятіемъ, отъ котораго зависятъ и къ которому сходятся всѣ другія, побочныя понятія: онъ есть *начало* въ системѣ богословія. Далѣе, Богъ непостижимъ, неопредѣлимъ, но ученіе о Богѣ, данное Имъ людямъ, существуетъ, какъ предметъ, который можно и должно описывать, и, Онъ, съ одной стороны, можетъ быть изучаемъ, какъ изучаются другіе предметы въ разныхъ наукахъ, съ другой стороны—изученіе его, по важности его и трудности, требуетъ самой внимательной осмотрительности. Стало быть, такое изученіе, чтобы быть сколько возможно ближе къ своему идеалу, должно слѣдовать строгому научному методу. Если бы данное Богомъ ученіе существовало въ насъ, въ нашемъ сознаніи, и въ полномъ видѣ, то такимъ строго научнымъ методомъ могъ бы быть анализъ; но оно существуетъ въ полнотѣ и съ необходимостію предлежащаго дѣйствительнаго внѣ насъ въ священномъ писаніи, а въ насъ только *можетъ* существовать, и то—въ *болѣе* или *менѣе* полномъ видѣ. Стало быть, строго научно можно изучать его не иначе, какъ въ его частяхъ, отъ извѣстнаго восходя къ неизвѣстному, новому, и изъ частей постепенно составлять цѣлое,—путемъ *синтетическимъ*. Въ богословіи Богъ есть и начало, и предметъ, и конецъ, какъ *знанія*, такъ и *бытія*. Онъ самобытное существо; ученіе свое Онъ даровалъ человѣку *для его спасенія*; человѣкъ безъ Его глаголовъ не можетъ наслѣдовать вѣчной жизни: человѣкъ (а слѣдовательно и вообще природа) зависимое бытіе, *противоположность* самобыт-

наго; но зависимое, какъ такое, существуетъ не для себя (obiectum attributum), а для проявленія Самобытнаго. Богъ является богословскому созерцанію какъ Deus ad intra и какъ Deus ad extra. Дальнѣйшее развитіе плана самъ Ѳеофанъ резюмируетъ такъ: 1) Богъ въ Себѣ разсматривается а) въ существѣ, и б) въ лицахъ; 2) Богъ въ своихъ проявленіяхъ разсматривается а) въ твореніи, и б) въ промышленіи аа) общемъ и бб) особенномъ" (§ 14). Очевидно, что это планъ строго-логическій, послѣдовательно развивающійся изъ одного основнаго понятія — идеи Бога, которая является здѣсь столь широкою и величественною, что напоминаетъ I. Еригену (De divisione naturae) и Цвинглія (De vera et falsa religione). Но если обо всемъ планѣ судить только по этой, составленной самимъ авторомъ его, схемѣ, то нельзя не замѣтить, что онъ мало соотвѣтствуетъ сущности христіанскаго богословія; она заключается въ теоантропизмѣ, а не въ чистомъ ветхозавѣтномъ теологизмѣ, какъ выходитъ по Ѳеофановой схемѣ, гдѣ ученію о домостроительствѣ спасенія отмежовывается едва $^1/_{12}$, тогда какъ ему слѣдовало бы отвести $^1/_2$ системы, какъ и дѣлалось у восточныхъ богослововъ (Θεολογία ἁπλῆ καὶ Οἰκονομία). Но если сообразить всю совокупность плана, то окажется, что изъ 30 его подраздѣленій, 18 относятся къ искупленію, и только 12 къ ученію о Богѣ въ себѣ, въ твореніи и общемъ промышленіи, слѣдовательно $^3/_5$ системы состоитъ въ развитіи одного изъ 12 раздѣловъ общей схемы. Въ логическомъ отношеніи, это не препятствуетъ плану оставаться правильнымъ, такъкакъ, съ *формальной стороны*, онъ выдерживаетъ свою идею, но это лишаетъ его соразмѣрности частей и изобличаетъ въ немъ какую-то *двойственность*; разсматриваемый съ *матеріальной* стороны, онъ имѣетъ центръ тяжести уже не въ теологіи, а въ теоантропологіи. Такое отношеніе содержанія и формы, теоантропологіи и теологіи, напоминаетъ систему Кальвина (хотя она имѣетъ совершенно другіе члены дѣленія, чѣмъ система Ѳеофана) и соотвѣтствуетъ современному идеалу богословія протестантскихъ ученыхъ: въ Ѳеофановой системѣ — „ядро цѣлаго — христо-

логія является заключенною въ теологіи, а посредствующимъ между тою и другою членомъ является антропологія" (Hagenb. 305). Впрочемъ противъ такого построенія системы, въ богословскомъ отношеніи, кажется, нечего возразить и съ православной точки зрѣнія. Въ подтвержденіе этого мнѣнія можно указать на догматику преосвященнаго Филарета Гумилевскаго (черниговскаго), построенную по Ѳеофанову плану, съ нѣкоторыми только измѣненіями въ сотеріологической части. Въ *историческомъ* отношеніи, планъ Ѳеофана въ основаніи и даже въ развитіи—въ значительной части—не новъ, и былъ извѣстенъ, какъ въ православной, такъ въ католической, протестантской и особенно реформатской церквахъ. Въ общемъ онъ представляетъ ближайшее сходство съ планомъ богословія реформата (гейдельбергскаго профессора) Венделина [1]). Что же касается частностей, то одна изъ нихъ, именно божественные опредѣленіе и совѣтъ о дѣятельности, какъ послѣдовательный переходъ отъ созерцанія Бога въ Его самосущіи къ созерцанію Его въ Его проявленіи въ мірѣ, напоминаетъ такой же переходъ, но спеціально назначенный для развитія ученія о безусловномъ предопредѣленіи въ системахъ реформатовъ: тюбингенскаго профессора силезца Аманда Полянскаго [2]), седмиградскаго профессора I. Альстедта [3]) и роттердамскаго—Вильгельма Амезія [4]). Но новое въ Ѳеофановомъ методѣ заключается въ строгомъ соотношеніи его плана съ опредѣленіемъ богословія въ примѣненіи къ православному вѣроученію. Въ методѣ богослововъ восточной церкви (Θεολογία ἁπλὴ καὶ Οἰκονομία) и въ сходномъ съ нимъ локальномъ методѣ католической церкви и протестантской—идея самобытнаго Бога выступаетъ не въ такой рѣзкой противоположности къ человѣческой

---

[1]) Christ. theol. systema majus. Casselis 1656.

[2]) Syntagma theologiae. Hanov. 1633. Gass. 1. 399.

[3]) Theologia scholasticae didact. Hanov. 1618. Gass. 1. 1413.

[4]) Medulla theologiae. Amstelod. 1627. Gass. 1. 446. Само собою разумѣется, что это не можетъ набрасывать тѣни на православіе Ѳеофана: и въ извѣстномъ посланіи восточныхъ патріарховъ (1723) 3-й членъ посвящается ученію о божественномъ опредѣленіи.

ограниченности, въ какой выступаетъ у Ѳеофана. Тамъ въ спокойномъ и ясномъ созерцаніи Бога преобладаетъ моментъ новозавѣтнаго примиренія святаго съ грѣшнымъ въ лицѣ Богочеловѣка; а въ воззрѣніи Ѳеофана—свѣтлая идея примиренія скрывается въ величественномъ сумракѣ ветхозавѣтнаго сознанія противоположности Іеговы и человѣка. Въ этомъ отношеніи воззрѣніе Ѳеофана напоминаетъ блаженнаго Августина. На основаніи всего предъидущаго можно полагать, что оно было кореннымъ его воззрѣніемъ и послужило тѣмъ зерномъ, изъ котораго у него органически развились и понятіе о богословіи, и его планъ или методъ. На основаніи предъидущаго же можно объяснить и ту особенность, которая замѣчена въ развитіи Ѳеофанова плана, именно двойственность центра тяжести въ его системѣ, замѣчаемую при разсматриваніи ея со стороны содержанія и формы. Или двойственность условій, требуемыхъ отъ изучающаго богословіе, и двойственность опредѣленія богословія съ совершенно достаточною вѣроятностію объясняется двойственностію самаго организма Ѳеофановой системы, совмѣщающей въ себѣ и положительное (догматическое) богословіе и полемическое съ апологетическимъ; то и двойственность центра тяжести его системы, на сколько она не обусловливается основнымъ воззрѣніемъ Ѳеофана, можетъ быть приписываема той же причинѣ. Какъ въ понятіи богословія у Ѳеофана выступаютъ только тѣ черты, которыя почти одинаково принимаются всѣми христіанскими исповѣданіями, такъ и въ схемѣ богословія выдвигаются на первый планъ тѣ члены системы, которые болѣе или менѣе одинаково понимаются всѣми: теологія повидимому поглощаетъ собою все. Но въ опредѣленіи богословія опущены признаки „христіанское“ и „православное“, конечно не съ тѣмъ, чтобы богословіе лишилось ихъ; точно также и въ схемѣ вся теоантропологія подъ общимъ именемъ „особеннаго промышленія“, втиснута въ одно изъ 12 подраздѣленій не съ тѣмъ, чтобы ее и въ самомъ дѣлѣ имѣлось въ виду оставить безъ особаго вниманія. Вообще, въ подобной фигурѣ умолчанія разсчотъ могъ состоять въ томъ, чтобы сначала до-

стигнуть соглашенія съ разномыслящими въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ легче его добиться, и черезъ это пріобрѣсть почву для дальнѣйшихъ, болѣе трудныхъ сдѣлокъ; это согласно и съ природою синтетическаго метода. Въ частности же—для православнаго богослова—система, выдвигающая на первый планъ ученіе о Богѣ, представляла ту выгоду, что тутъ онъ вполнѣ твердо стоялъ на почвѣ церковнаго каѳолическаго преданія времени вселенскихъ соборовъ и могъ вступать въ соглашеніе съ разномыслящими, не сходя съ этой почвы и не вступая въ раздражающую полемику. Извѣстно, что даже протестантъ Каликстъ находилъ возможнымъ признать за основаніе соглашенія исповѣданій, кромѣ священнаго писанія, пятивѣковое согласіе древней христіанской церкви (quinquesecularis consensus); между тѣмъ какъ въ вопросахъ антропологіи, развившихся преимущественно въ періодъ раздѣленія церквей и притомъ на западѣ, русскій богословъ не могъ имѣть такой твердой точки опоры и нерѣшительно долженъ былъ вступать на скользкую почву католическо-протестантской полемики. Что же касается въ особенности Ѳеофана, то надо имѣть въ виду и то, что онъ отличался широкою терпимостію, примирительнымъ, а не полемическимъ направленіемъ [1]), не позволявшими ему дѣлать монополію изъ человѣческаго права имѣть всякому свое убѣжденіе; такому направленію, конечно, всего болѣе могъ соотвѣтствовать тотъ планъ богословія, въ которомъ яснѣе всего вырѣзываются и прежде всего бросаются въ глаза такіе пункты, гдѣ большинство людей являются

---

[1]) Это извѣстно изъ біографическихъ данныхъ. *Чистов.* Ѳеофанъ Прокоповичъ стр. 617—630 и друг.—Здѣсь достаточно вспомнить Ѳеофанову поговорку: uti boni viri non est quaerenda regio, sic nec boni viri religio et patria. Кромѣ того примирительное направленіе Ѳеофана усматривается въ самомъ пониманіи имъ богословія. Если Ѳеофанъ не желалъ или не считалъ возможнымъ съ кѣмъ либо мириться, то это только съ католиками. Сверхъ того, не надо упускать ту разницу, которую не трудно кое въ чемъ замѣчать между Ѳеофаномъ, молодымъ профессоромъ, и Ѳеофаномъ, испытаннымъ жизнію администраторомъ и участникомъ въ розыскахъ тайной Канцеляріи. Довольно припомнить для этого отношеніе Ѳеофана къ расколу въ началѣ и въ концѣ его административной дѣятельности.

братьями по убѣжденію, дѣтьми одного Небеснаго Отца, и напротивъ, тѣ части вѣроученія, въ которыхъ братьевъ раздѣляетъ конфессіональная рознь, выступаютъ въ неясныхъ очертаніяхъ, только на дальнемъ фонѣ картины. Съ этой точки зрѣнія понятно, почему наиболѣе спорный и сложный, запутанный самою исторіею и притомъ имѣющій наибольшую важность въ жизни практической вопросъ о церкви отнесенъ къ самому концу системы (впрочемъ вполнѣ согласно съ чисто логическими требованіями): онъ не долженъ былъ служить первою причиною вѣроисповѣдной вражды, — напротивъ, долженъ былъ явиться, если можно, послѣднимъ звѣномъ въ цѣпи примиренія.

Что касается плана нравственнаго богословія, то онъ повидимому представляется диссонансомъ въ системѣ Ѳеофана, такъ какъ, очевидно, начало системы въ немъ не выдержано. При строгомъ развитіи начала системы всего правильнѣе было бы нравственное богословіе излагать аналитическимъ способомъ. Тогда понятіе о Богѣ было бы дѣйствительнымъ средоточіемъ всей системы, а смерть и вѣчная жизнь, служа концомъ синтетической догматики, могли бы служить исходною точкою для аналитическаго нравоученія. Но авторъ предпочолъ излагать нравственное богословіе дефинитивнымъ методомъ, придерживаясь порядка десятословія, и извиняется передъ слушателями *кажущеюся* для нихъ трудностью методовъ нравственнаго богословія. Но скорѣе должно казаться, что такое отступленіе отъ начала и строгости системы можетъ быть объяснено тѣмъ, что сказано выше о мотивахъ отдѣленія нравственнаго богословія отъ догматическаго; тогда будетъ понятна умѣстность этого чисто практическаго соображенія Ѳеофанова.

Платонъ Червяковскій.